STUDIËN

▪▪STUDIËN▪▪

TIJDSCHRIFT VOOR GODSDIENST, WETENSCHAP EN LETTEREN * * * * * * * * *

NIEUWE REEKS * VIJF EN ZESTIGSTE
JAARGANG * HONDERD EN TWINTIGSTE
DEEL * TWEEDE HALFJAAR 1933



L. C. G. MALMBERG — 's-HERTOGENBOSCH
UITGEVER VAN DE APOSTOLISCHE STOEL

WAAR ZIJN.

Weinig dingen zijn zo gevaarlik als losgebroken deugden. Uit het organies verband der gehele zedeleer gerukt, kunnen ze een ketterij voortbrengen en een misdaad goedpraten. En dit te beter naarmate de ketter of misdadiger zich met strenger logica aan zijn zwerfblokje vastklampt. Doorgaans doet hij dit uit vrees voor een ander zwerfblokje, waaraan vroegere ketters zich vastgeklampt hadden.

Zo bestond er eertijds een deugd van niet alles te zeggen, wat men dacht. Wat heel verstandig was, want als men alles zei, wat men denkt, zou het met de vrede op aarde spoedig gedaan zijn. Doch men kan deze deugd overdrijven door vrijwel niets meer te zeggen van hetgeen men denkt, of zelfs het tegenovergestelde daarvan. Zo opgevat wordt de deugd een zeer gemakkelike ondeugd voor hen, die zichzelf niet graag in hun ware gedaante vertonen. De voorzichtigheid wordt veinzerij, huichelarij, leugen, met andere woorden: pleegt zelfmoord.

Nu is huichelarij een allerwalgelikst verschijnsel in de samenleving, en het is te begrijpen, dat een nobele ziel grote afkeer voelt voor mensen, die het liefst in 't verborgen de wegen der ongerechtigheid bewandelen. De moderne mens wil dan ook eerlik zijn en de ongerechtigheid in het openbaar bedrijven. Want die wegen gaan, wil hij in ieder geval. Het schijnt echter niet bij hem op te komen, dat de beste remedie tegen de huichelarij zou zijn : andere wegen te zoeken.

We beleven tegenwoordig, wat Anton van Duinkerken noemde : „een onstelpbare doorbraak van eerlikheid". En het lijkt wel interessant voor deze moderne stroming, dat zij zich blijkbaar kan beroepen op het gezag van S. Thomas, die tot de deugd van waarheid rekent, dat iemand door zijn

gedrag en woorden, zich zo voordoet als hij is. Het is alleen jammer voor onze moderne vrienden, dat de wegen der ongerechtigheid verondersteld worden onverbiddelik afgesloten te zijn. Daardoor wordt het geval ietwat gecompliceerder dan in deze enkele regels is uitgedrukt, en er gaat dan ook bij de Aquiner het een en ander aan vooraf, om niet te spreken van hetgeen er op volgt. [1])

***

De waarheid heeft vele aspekten, waarvan de moderne waarheid er slechts één is, terwijl de andere verwaarloosd worden. Het is ongetwijfeld voortreffelik, zich voor te doen zoals men is, maar dan is het toch gewenst, dat men begint met te zijn zoals men moet zijn : waar te zijn. Het is een verrukkelike eigenschap van een valse gulden, dat hij de klank van een valse gulden heeft, maar daarmee is hij nog geen ware gulden. Wie margarine herkent aan kleur en smaak, kan er zich op beroemen, dat hij zich niet heeft laten beetnemen. Maar hij at margarine.

Zo kan de moderne mens zich in alle eerlikheid voordoen zoals hij is, maar dat verplicht ons niet, hem dankbaar te zijn voor wat hij is. We zijn hem hoogstens dankbaar voor de waarschuwing. Doch we reserveren ons de vrijheid om aan anderen de voorkeur te geven. Wie niet tracht een waar mens te zijn, kan zich door de felste ,,eerlikheid" niet tot een waar mens opwerken. Zijn deugd is enkel, dat hij niet beter wil schijnen dan hij is, en daarom liever ronduit te koop loopt met zijn levenslafheid. Als dat tenminste een deugd is en geen ergernis. Want de deugd van waarheid eist niet een onbekookt manifesteeren van wat er in ons binnenste omgaat, maar de uiting moet redelik zijn.

[1]) vgl. Summa Theol. II II q. 109, a. 3. — Wij volgden in ons opstel de uiteenzettingen, die S. Thomas geeft, doch beperkten ons tot q. 109. Een meer uitvoerige en systematiese behandeling vindt men bij Franz Dander S.J., *Wahrhaftigkeit*, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, Maart 1933.

De eerlikheid heeft zedelike waarde in zo ver ze van onze redelike wil afhangt. Als we onbewust ons gemoed openbaren, heeft dat geen morele betekenis, al kan zulk een openbaring belangrijke gevolgen hebben. Menig misdadiger uit de criminele romans zou nog op vrije voeten lopen, als de scherpzinnige Sherlocks en Geoffries hem niet hadden verrast bij zijn onbewust zelfverraad. Maar morele waarde heeft dat verraad evenmin als de roman zelf.

Doch ook de bewuste bekentenis in woord of daad van wat er in ons leeft, is op zichzelf nog geen deugd of zonde. Bedoeling en omstandigheden spreken hier het beslissende woord. Wie zonder behoorlike reden zichzelf prijst om zijn eigen goede werken, zal men liever ijdel dan eerlik noemen, en wie zich op zijn zonden beroemt, geeft meer ergernis dan stichting. En ware deugd moet toch stichten. Wat goeds zou er schuilen in een nutteloos te koop lopen met onszelf ? Zijn we dan zo belangrijk, dat de wereld niet meer draait, wanneer we ophouden onze intimiteiten te publiceren ? Zijn niet talloze dichters vergeten, zonder dat iemand er schade van ondervonden heeft, zelfs niet hun uitgever ?

De deugd ligt nog altijd in het midden tussen twee uitersten van ondeugd. In ons geval kan men te veel of te weinig van zich zelf zeggen ; men kan op een ongeschikt moment met zich zelf voor den dag komen, of op het gewenste moment de moed missen zich te vertonen. Het is de kunst tussen deze beide uitersten door te laveren, waartoe verstand en moed gevorderd wordt ; en dat is deugd.

Wie te veel over zich zelf zegt, is hinderlijk voor anderen. Bescheiden mensen winnen op den duur iedereen voor zich. Mits hun bescheidenheid niet ontaarde in een valselik verkleinen van hun eigen goede hoedanigheden, wellicht. . . . uit zucht naar tegenspraak !

Het juiste moment te kiezen voor zijn zelfopenbaring, is kwestie van tact en zieleadel. Wie denkt niet met genoegen

aan de eerlike kwajongen, die terstond zijn streken bekent, als er straf dreigt voor zijn onschuldige kameraad ?

***

Waarheid is orde. Het is de juiste verhouding tussen onze uitwendige daden en ons inwendig leven. Het is een kwestie van vorm en inhoud, van stijl. Er moet overeenstemming zijn tussen schijn en wezen, tussen wezen en wet. Overeenstemming van onze gedachten, opvattingen en beginselen met die van God ; van ons leven met die beginselen ; van onze uitingen met ons leven. We zijn geschapen naar Gods beeld, dat we in ons moeten uitwerken, opdat de wereld een flauwe glimp zie van Hem, die ons schiep. Dat is orde, dat is eenheid, dat is waarheid. Enkel de mens, die deze overeenstemming eerlik nastreeft, is een waar mens. Wie ze bereikt is volledig waar.

De zonde is afwijking van de orde, disharmonie, leugen. En daarom is de klakkeloze manifestatie der zonde een belediging der waarheid. Het is een dissonant in de schepping, een barst in het beeld van God. Het is de verkondiging van de doorleefde leugen. Wie dat eerlikheid, wie dat waarheid durft noemen, is iedere norm kwijt, en mist het recht over deze deugd mee te spreken. Wie precies vertelt, welke onjuiste oordelen er in zijn hoofd rondspoken, spreekt nog geen waarheid, en wie bruutweg zijn zondig leven aan de wereld onthult, is daarmee nog geen waar mens.

De maatschappij eist waarheidsliefde. Zonder waarheid en vertrouwen kan ze niet bestaan. Maar wat heeft ze aan een waarheid, die enkel levensleugen en wanorde openbaart ? Wat baat de juiste vorm, als de inhoud waanzin is ? Wat is pure elegantie, waaraan geen leven beantwoordt ? We kunnen een leugenaar niet vertrouwen, maar wat doen we met een eerlike moordenaar ? Zou het veel verschil maken, of we

worden uitgeplunderd door een huichelaar dan wel door een eerlike dief ? Alles bij elkaar is het toch prettiger, om niet uitgeplunderd te worden.

***

Als de moderne mens eerlik wil zijn, zullen we het hem niet kwalik nemen. We vragen slechts, dat het de moeite waard zij, dat hij eerlik is. We willen met genoegen naar zijn bekentenissen luisteren, mits we waar voor ons geld krijgen. En als hij niets anders te belijden heeft dan levensleugens, dan kennen we slechts één plaats, waar hij dit met vrucht kan doen : de biechtstoel. Daar is het de juiste plaats en gelegenheid, om, met de daartoe vereiste moed, zich te laten zien zoals men is. Die bekentenis is pijnlik als een operatie, maar als ze op de juiste wijze verricht wordt, even heilzaam. Want wie zijn levensleugens bekennen durft aan de vertegenwoordiger der Eeuwige Waarheid, zal zich herschapen zien tot een nieuwe mens, een waar mens. Daar geeft de genade Gods hem die schone gelijkenis weer met zijn Schepper, die hem bij het Doopsel was ingestort. Geeft hem de moed, om voortaan waar te zijn in leven en gedrag. Misschien is de biecht wel het heilzaamste sacrament voor de moderne mens : hij kan er een deugd leren, die de moderne wereld vergeten schijnt, en die toch zo na verwant is aan de waarheid : de nederigheid.

Maastricht. BERN. VAN MEURS.

DE MOEDER DER OXFORD-BEWEGING.

III.

De opzet van deze reeks artikelen was aan te toonen, dat de Anglikaansche Kerk de Oxford-Beweging kon voortbrengen en zulks inderdaad ook gedaan heeft. In het voorgaande is er op gewezen, hoe het verplichtend stellen van het lidmaatschap der Staatskerk de aanleiding werd tot een katholieken onderstroom in die Kerk; hoe Elizabeth haar best heeft gedaan om te voorkomen, dat de Anglikaansche Kerk een door het Parlement bestuurde calvinistische instelling zou worden; hoe tegen het einde van haar regeering, als reactie op het optreden der calvinisten, vanuit Oxford en Cambridge de katholieke onderstroom onder invloed van Andrewes en Laud naar boven kwam; en hoe de High Church van Laud, tengevolge van een noodzakelijke band met een absolute monarchie, mèt die monarchie onvermijdelijk ten onder moest gaan. Tusschen dat alles door liepen verschillende aanhalingen, die eenigszins een idee konden geven van de geloofsleer der High Church, waarbij vooral opviel een afkeer van bepaalde punten van de Roomsche leer en eeredienst en een beroep op de leer en eeredienst van de eerste zes eeuwen van het Christendom. We staan nu voor de uiterst moeilijke taak, om binnen het bestek van dit artikel de verdere ontwikkeling der High Church af te handelen. Om dit redelijkerwijze mogelijk te maken zullen we alleen, waar het absoluut noodig is, van de met de kerkelijke gebeurtenissen samenvallende politieke geschiedenis melding maken.

Toen het Parlement kort na 1640 openlijk in verzet kwam tegen Karel I, verkeerden de Puriteinen eindelijk in een positie om krachtdadig tegen de Kerk te kunnen optreden en haar naar hun inzichten te hervormen. Dit ging met de noodige wanordelijkheden gepaard. Terwijl het leger van het Parlement in 1642 tegen den koning optrok, plunderde het

de kerken, verbrandde de communietafels en vernietigde de koorhemden en de aanwezige Prayer-boeken. In Oxford werden de benoodigdheden van den Eucharistischen Dienst gestolen, in Canterbury werd een tapijt met de afbeelding van Christus in stukken gesneden en een Christusbeeld beschoten. Het Parlement benoemde in 1643 een commissie voor het vernietigen van alle voorwerpen van bijgeloof en afgoderij, die het volgende besluit afkondigde:

Krachtens een bevel van het Lager Huis en overeenkomstig een door de beide Huizen van het Parlement aangenomen wet beveelt deze commissie u, ieder altaar of steenen tafel in uw kerk of kapel weg te nemen en te vernietigen, alle kaarsen en kandelaars van die altaren te verwijderen, alle kruisbeelden en kruisen en beelden of voorstellingen van een of meerdere Personen der Drievuldigheid of van de Maagd Maria in uw kerk of kapel weg te nemen en te vernietigen. [1])

Er was een oogenblik hoop, dat de orde hersteld kon worden, toen tijdens de onderhandelingen, die in 1645 te Uxbridge tusschen Karel I en het Parlement gevoerd werden, de kerkelijke commissie een gematigden vorm van bisschoppelijk bestuur voorstelde. Bisschop en geestelijkheid zouden in een zelfde betrekking tot elkaar staan als koning en parlement. De bisschop zou niet vrij zijn om van zijn rechtsmacht gebruik te maken en geen wijdingen kunnen toedienen zonder goedvinden van zijn geestelijkheid. Bovendien moest hij de geestelijken vrijlaten in de regeling van den eeredienst. Karel I kon het met zijn geweten niet overeenbrengen om deze schikking te aanvaarden, ofschoon hij duidelijk zag, dat zijn verzet hem het leven zou gaan kosten. Hij werd in 1648 gedood, zooals iedereen in die dagen het begreep, omdat hij de Kerk niet wilde prijsgeven.

Zijn laatste gedachten waren gewijd aan de taak, waaraan hij zijn heele leven trouw was gebleven. Hij deelde zijn dochter Elizabeth mee, dat hij zou gaan lijden voor de wetten en vrijheden

[1]) W. H. Hutton: *The English Church from the accession of Charles I to the death of Anne.* (*A History of the English Church* vol. VI) pag. 126.

van het land en voor de verdediging van den waren protestantschen godsdienst. Hij gaf haar den raad om de preeken van Andrewes, Laud's dispuut met Fisher en Hooker's *Ecclesiastical Polity* te blijven lezen. Zij vormden den grondslag van zijn anglikaansch geloof: Andrewes leerde de katholieke waarheden, Hooker en Laud gaven een rationeele grondslag aan de Engelsche Hervorming in tegenstelling met Rome en Genève. [1])

De godsdienstige toestand van Engeland had intusschen nog nooit zoo in de war gelegen als in deze jaren, en dit werd erger, toen Oliver Cromwell zich als leider der godsdienstig onafhankelijken aan het hoofd van het parlementaire leger plaatste en zich niet bereid toonde om met de onderhandelingen met den koning in te stemmen. Dit gaf den noodigen moed aan een aantal onafhankelijke geestelijken, die onder het bestuur van Laud waren uitgeweken naar Holland en nu naar hun eigen land terugkeerden. Spoedig kwam het tot een geschil tusschen de presbyterianen en de onafhankelijken. De laatsten hielden, dat alle kerkgemeenten los van elkaar stonden en dat het onvermijdelijk was, dat er als gevolg van verschil van zienswijze verschillende sekten bestonden. In hun strijd voor een algemeene vrijheid van geweten vonden ze verder bondgenooten in de Antinomianen, Anabaptisten, Erastianen, Chiliasten en nog meerdere kleine sekten. Het is begrijpelijk, dat deze sekten het onder elkaar of met de presbyterianen nooit eens zijn geworden, behalve waar het ging om de uitroeiïng van alles, wat katholiek of anglikaansch was. We kunnen verder volstaan met hier aan toe te voegen, dat onder het Protectoraat van Cromwell de nationale Kerk tot een door de wet erkend presbyteriaansch lichaam werd omgevormd, doch dat Cromwell overeenkomstig zijn beginselen vrijheid van geweten toestond aan al zijn onderdanen met uitzondering van de katholieken en anglikanen. Dezen werden voor de keuze gesteld om de presbyteriaansche godsdienstoefeningen bij te wonen of zware boeten te betalen.

[1]) W. H. Hutton, t.a.p. pag. 139, 140.

De twintig jaren van 1640 tot 1660 waren een zware vuurproef voor de anglikaansche kerk, zooals Elizabeth, haar opvolgers en de meest vooraanstaande bisschoppen en theologen haar hadden gewild. Er was, zooals we reeds aantoonden, steeds onder een groot gedeelte der geestelijkheid een streven geweest om de calvinistische leer zooveel mogelijk in te voeren. Dezen waren natuurlijk bereid, het bisschoppelijk karakter der Kerk prijs te geven en zich in dienst te stellen van de door het Parlement geschapen presbyteriaansche Kerk, een Kerk, die in laatste instantie bestuurd werd door de volksvertegenwoordiging. In Augustus 1643 werden door het Parlement 130 geestelijken en 30 leeken aangewezen om in Westminster een nieuwe kerkorganisatie in elkaar te zetten. Overeenkomstig de wenschen van het Parlement, dat den steun van Schotland noodig had voor zijn positie tegenover Karel I, moest die organisatie zooveel mogelijk gelijken op de presbyteriaansche Kerk van Schotland. Heel lang werd er vergaderd met weinig succes.

Het jaar 1644 liep ten einde vóór deze interessante besprekingen afgeloopen waren. Achttien maanden waren verloopen, sinds de vergadering voor het eerst bijeengekomen was en toch was er niets van belang tot stand gekomen behalve een leiddraad voor den publieken eeredienst, die den kerkdienst, de bediening der sacramenten, de huwelijksinzegening en de begrafenisplechtigheden regelde. Op al deze punten hadden de Schotten geprobeerd de gewoonten van hun Kerk in te voeren, maar de trots van de Engelschen vroeg om veranderingen en beide partijen gaven hun toestemming aan een soort tusschenweg, die zorgvuldig iedere nadere bepaling van liturgischen aard vermeed en de heele liturgie overliet aan het talent of de inspiratie der afzonderlijke geestelijken. In Engeland werd het Book of Common Prayer afgeschaft en op bevel van het Parlement vervangen door genoemde leiddraad. [1])

Een der punten, waarover men het eens was geworden, werd als volgt geformuleerd:

Dat we zonder onderscheid van persoon zullen streven naar de

[1]) Lingard: *History of England*, vol. VIII (6e uitgave 1874) pag. 38.

uitroeiïng van pausdom, prelatendom (d.w.z. kerkbestuur door aartsbisschoppen, bisschoppen,.... dekens en kapittels, aartsdiakens en alle andere kerkelijke beambten, die afhangen van een hierarchie), bijgeloof, ketterij, schisma en alles wat in strijd bevonden wordt met gezonde leering. [1])

Maar al gaf een groot deel der geestelijken zijn steun aan deze bepalingen, er was een niet minder groot aantal, dat weigerde een dergelijke verloochening van beginselen aan te nemen en bereid was om wille van hun beginselen een moeilijken tijd tegemoet te gaan. Minstens 2000 geestelijken werden in deze jaren uit hun ambt ontzet, aanvankelijk op grond van hun weigering om het Prayerbook af te schaffen, later, na de veroordeeling van Karel I, op grond van hun royalistische gezindheid. De weigeraars waren wel allen koningsgezinden, maar de maatregelen, die tegen hen genomen werden, bewijzen duidelijk, dat die politieke gezindheid slechts een parlementair excuus was. Ze bleven in stilte doorgaan met diensten te houden volgens het Prayerbook, zooals de katholieke priesters steeds heimelijk de H. Mis waren blijven lezen, terwijl ze als onderwijzers of gouverneurs in hun onderhoud probeerden te voorzien. Dit bleef voortduren tot 1655, toen Cromwell besloot om met strenge maatregelen de Prayerbook-geestelijken het bestaan onmogelijk te maken.

In September 1655 kwam het bevel, dat na 1 November van geen koningsgezinde mocht worden geduld, in zijn huis te hebben een van de afgezette geestelijken hetzij als kapelaan, hetzij als gouverneur van zijn kinderen, op straffe van een verdubbeling zijner boete; en dat geen van die geestelijken een school mocht hebben of mocht preeken, sacramenten toedienen, huwelijken sluiten of het Prayerbook gebruiken op straffe van drie maanden gevangenschap bij een eerste misdrijf, zes maanden bij een tweede en verbanning bij een derde. [2])

De verdrukking van de anglikaansche geestelijkheid was

---

[1]) W. H. Hutton, t.a.p. pag. 128.
[2]) W. H. Hutton, t.a.p. pag. 168.

niet zoo erg als die van de katholieken onder gelijke omstandigheden, maar men kan niet ontkennen, dat de proef zwaar was. De Anglikaansche Kerk heeft haar weten te doorstaan. De moeilijke tijden, die ze door te maken had, hadden verder haar theologen er toe gebracht om het karakter der Kerk nader te bestudeeren en dit leidde tot een naar voren brengen van het High Church begrip eener universeele Kerk. In het critieke jaar 1644 verscheen Hammond's *Practical Catechism*, waarin er op gewezen werd, dat behalve gehoorzaamheid aan de nationale Kerk ook de verplichting bestond om te blijven in den schoot der algemeene Kerk. Bramhall verdedigde in 1654 in zijn *Vindication of the Church of England* de essentieele eenheid der Katholieke Kerk en onderwierp zich aan haar oordeel. Pearson zette in zijn *Exposition of the Creed* de leer van de eenheid der heilige, katholieke Kerk uiteen en legde vooral nadruk op de op het episcopaat berustende eenheid van orde en bestuur.

Deze namen zeggen misschien niet veel en het is niet de moeite waard om er hier meer bijzonderheden over te geven, maar het resultaat van de werken dezer schrijvers was, dat in de inleiding van het Prayerbook van 1662, waarover aanstonds, gesproken wordt van de heele katholieke Kerk van Christus, waaraan alle Engelschen gehoorzaamheid verschuldigd zijn. In verband hiermee is het op zijn plaats om even te denken aan de gewoonte der anglo-katholieken onzer dagen om zich te beroepen op het gezag dezer vage algemeene Kerk, wanneer ze meenen de voorschriften hunner bisschoppen niet te mogen volgen.

We kunnen deze periode niet afsluiten zonder den naam van Thorndike genoemd te hebben. Deze theoloog publiceerde in 1659 zijn *Epilogue to the Tragedy of the Church of England*, waarin hij pleitte voor het herstel van het episcopaat, het gebruik der biecht en de gebeden voor de afgestorvenen en de wederinvoering van de *Epiklesis* over de offergaven van brood en wijn. Hij vroeg hier om niets nieuws, hoewel hij alleen stond in zijn streven om voor enkele van deze punten, met

name de *Epiklesis*, een officieele goedkeuring te krijgen. Het Prayerbook erkende de biecht niet als een sacrament, maar in de lessen, die in dat boek voorkomen en een handleiding zijn voor particuliere devotie, wordt de raad gegeven, dat de zondaar, die zijn geweten niet op een andere manier gerust kan stellen zijn moeilijkheden en zonden aan een bedienaar van Gods Woord moet voorleggen, en hetzelfde wordt later herhaald bij de bediening der zieken. De geestelijke was onder strenge straf verplicht deze bekentenissen geheim te houden. Ofschoon er bijna geen gegevens zijn om het voortleven van dit gebruik in de Kerk van Engeland te bewijzen, blijkt toch uit een der canons, die in 1604 werden opgesteld — waarbij van die geheimhouding worden uitgezonderd misdaden, wier kennis het leven van den priester in gevaar kunnen brengen — dat het gebruik dezer biecht in de zeventiende eeuw niet onbekend was. [1])

De *Epiklesis* was door Cranmer toegelaten in het Prayerbook van 1549 en was geplaatst voor de woorden der instelling der H. Eucharistie, maar werd in alle volgende lezingen van het Prayerbook weggelaten. In zijn uiteenzetting van de leer der H. Eucharistie ging Thorndike echter naar het oordeel van de meeste theologen uit zijn tijd te ver. Zijn actie tot een nieuwe invoering der *Epiklesis* werd pas in 1927 en 1928 bij de pogingen tot een nieuwe herziening van het Prayerbook herhaald, en was toen een van de voornaamste oorzaken, die voerden tot de tragische mislukking dier pogingen. Een van Thorndike's levensbeschrijvers heeft echter opgemerkt, dat hij door Newman beschouwd werd als de eenige schrijver van gezag in de Engelsche Kerk, die de ware katholieke leer der Eucharistie weergaf. [2])

---

[1]) Zie voor deze gegevens: *Encyclopaedia Britannica* (11e uitgave), deel 6, bladz. 904 (artikel: *Confession*).

[2]) *Dictionary of National Biography*, vol. LVI, pag. 291. De schrijver geeft geen verwijzing naar de geschriften van Newman. Ik ben er tot nu toe niet in geslaagd om te achterhalen, bij welke gelegenheid Newman dit gezegd zou hebben, maar ik vermeld dit punt, omdat Thorndike niet minder orthodox is dan vele Anglo-katholieken.

De anarchie, die volgde op den dood van Cromwell in 1658, en de belofte van gewetensvrijheid, die Karel II vanuit Breda had gedaan, maakten het mogelijk, dat katholieken, anglikanen en presbyterianen samenwerkten om het koningschap te herstellen. Het werd spoedig duidelijk, hoe Karel II zich die gewetensvrijheid had voorgesteld. Hij wilde n.l. probeeren om het episcopaat en het Prayerbook zoodanig te veranderen, dat de presbyterianen er geen gewetensbezwaren tegen konden hebben. Lingard beschrijft het eerste optreden van Karel II in 1660 als volgt:

Het aantal bisschoppen, waarvan er nog negen in leven waren, werd aangevuld door nieuwe benoemingen; de overgeblevenen van de afgezette geestelijkheid werden aangespoord om hun oude plaatsen te betrekken of een schadeloosstelling van de houders hunner prebenden te vragen; de hoofden der universiteiten kregen het bevel om de verdreven professoren weer toe te laten. Om de gemoederen der presbyterianen te kalmeeren bood hij tezelfdertijd de meest gematigden hunner theologen een bisschopszetel aan; tien hunner werden tot kapelaans van den koning aangesteld en allen werden bevestigd in hun standplaatsen, waar de wettelijke rechthebber overleden was of naliet zijn recht te doen gelden. Maar deze maatregelen veroorzaakten onrust; een wet voor de regeling van den godsdienst werd bij het Lager Huis ingediend en het besluit werd genomen, dat de kwestie onderzocht zou worden door een commissie.... Zooals verwacht werd, kwam deze commissie tot geen overeenstemming en er werd geadviseerd, dat Karel als moderator zou optreden. Hij legde aan de commissie een koninklijke verklaring voor.... waarin zoowel de orthodoxe als de presbyteriaansche geestelijkheid geprezen werd, doch waarin verder kennis werd gegeven van de voorkeur, die de koning gaf aan een episcopaat in de overtuiging, dat het zóó hervormd kon worden, dat het zijn waar karakter zou bewaren en tevens ontdaan zou worden van de moeilijkheden, waartoe het aanleiding gaf. [1])

[1]) Lingard: *History of England*, vol. IX pag. 10, 11. Lingard betwijfelt de eerlijkheid van de bedoelingen van Karel II en heeft later op pag. 17 een hartig woordje te zeggen over de manier, waarop door de Bredasche belofte de toekomstige onderdanen van Karel II werden misleid.

Om deze schikkingen voor te bereiden stelde de koning in 1661 een commissie in, bestaande uit twaalf bisschoppen en twaalf puriteinsche theologen, wier bijeenkomsten naar het verblijf van den bisschop van Londen de „Savoy Conferences" genoemd werden. De commissie kreeg de opdracht het Prayerbook te vergelijken met de oudste liturgieën van het Christendom, maar moest zich bepalen tot veranderingen, die werkelijk noodzakelijk waren om het boek voor teere gewetens aannemelijk te maken.

De „Savoy Conference" kwam den 15en April onder voorzitterschap van Sheldon, bisschop van Londen, bijeen, maar werd op zijn verlangen verdaagd om de presbyterianen gelegenheid te geven hun bezwaren te formuleeren. Den 4en Mei werden deze ingediend en het werk van de conferentie begon. De bezwaren toonden aan, dat de positie der puriteinen niet verschilde van die op de Hampton Court Conferentie van 1604. Beleefde woorden werden gebruikt voor het Prayerbook, maar er werd voorgesteld, dat — daar het oorspronkelijk was opgesteld in een vorm, die de papen moest behagen, „door zoo weinig mogelijk af te wijken van de Roomsche vormen, die tevoren gebruikelijk waren" — het nu opnieuw zou worden samengesteld „om het oordeel en de genegenheid te winnen van allen, die over de substantieele punten van den protestantschen godsdienst hetzelfde oordeelen als wij".... Zooals in 1604 werden ook nu bezwaren gemaakt tegen koorhemd, het kruisteeken bij het Doopsel en het knielend ontvangen der communie.... Het verslag, dat tenslotte aan den koning werd uitgebracht, zei: „dat het welzijn van de Kerk, de eenheid en vrede, en de genoegdoening van zijne Majesteit, doelpunten waren, waarover allen het eens waren; maar wat de middelen betreft, konden ze geen eenstemmigheid bereiken." [1])

Terwijl deze conferenties werden gehouden, kwam het nieuwe Parlement bijeen, dat onmiddellijk een einde maakte aan de verzoeningspogingen van Karel II. Het Engelsche volk had in de verkiezingen opnieuw getoond, hoe het op politiek en godsdienstig gebied gestemd was. Alleen de afgevaardigden van de City van Londen waren presbyterianen

[1]) W. H. Hutton, t.a.p. pag. 186, 187.

of onafhankelijken. De meeste steden en provincies hadden koningsgezinden en voorstanders van een onvervalschte Anglikaansche Kerk gekozen. Deze afgevaardigden verklaarden zich afkeerig van verzoekschriften om veranderingen in de constituties van Kerk en Staat, en namen terstond het besluit, dat niemand in het Parlement zitting kon nemen, tenzij hij in een anglikaansch kerkgebouw de communie ontvangen had. Behalve de opmerking van Hutton, dat „de onthoofding van Karel I en gemeenschap van lijden den koningsgezinden landadel sympathiek had gestemd jegens de geestelijkheid, en dat bij de Restauratie de Kerk een vat had op de genegenheid der leeken, die het onder het bestuur van Laud gemist had" [1]), vinden we in de *Encyclopaedia Britannica* in een meesterlijk artikel van S. R. Gardiner, dat een boekdeel beslaat, de volgende verklaring van dit punt, die we in haar geheel aanhalen, omdat het een verdere vermelding van de presbyterianen voorloopig onnoodig maakt.

Het Parlement van de Restauratie kwam in 1661 bijeen en de *Act of Uniformity* (van 1662) sloot totaal iedere gedachte van een hervorming in puriteinschen geest uit en beval de uitdrijving van hun standplaatsen van alle geestelijken, die het heele Prayerbook weigerden goed te keuren. Een vroeger besluit, de *Corporation Act* (1661) beval, dat alle leden van corporaties de presbyteriaansche leer en de leer, dat onderdanen met recht geweld mochten gebruiken tegen hun koning, moesten afzweren en het sacrament ontvangen volgens de gebruiken der Kerk van Engeland. Het doel, waarnaar Laud had gestreefd, het verplichtend stellen van de liturgische eenvormigheid, was nu een deel van de wetten van het land geworden.

Hierin lag het nieuwe van het systeem der Restauratie. Het systeem van Laud en het systeem van Cromwell waren beide opgelegd door een minderheid, die in het bezit was van de macht. De nieuwe eenvormigheid werd opgelegd door het Parlement en het Parlement had het volk achter zich. Vandaar dat zij, die iets in te brengen hadden tegen den staatsgodsdienst, voor de eerste maal gingen

[1]) *Encyclopaedia Britannica*, vol. 9. pag. 450 (artikel: *England, Church of —*).

probeeren, niet om dien staatsgodsdienst naar hun inzichten om te vormen, maar om verlof te krijgen om in afzonderlijke gemeenschappen hun godsdienst te beoefenen. Na verloop van tijd zouden de „dissenters", zooals ze van nu af genoemd werden, hun doel bereiken. Zoodra het duidelijk werd voor de massa van het volk, dat de „dissenters" beslist in de minderheid waren, was er geen reden om bevreesd te zijn zelfs voor het ergste, dat ze konden doen, als hun vrijheid van godsdienst werd toegestaan. Voorloopig werden ze echter buiten alle verhouding tot hun aantal gevreesd... Vandaar dat de *Conventicle Act* (1664) hun boeten oplegde voor godsdienstoefeningen in particuliere woningen, en dat de *Five Mile Act* (1665) een afgezet geestelijke verbood, binnen vijf mijlen van een stad te komen, tenzij hij bereid was het beginsel der passieve gehoorzaamheid aan te nemen. [1])

Na de mislukking van de Savoy Conference werd de herziening van het Prayerbook opgedragen aan de provinciale synoden van Canterbury en York, die bij deze gelegenheid gezamenlijk als een nationale synode te werk gingen. In totaal werden er een paar honderd veranderingen in het Prayerbook aangebracht. Het algemeen karakter der veranderingen was katholiek (in de anglikaansche beteekenis van het woord) en anti-presbyteriaansch. We zullen ons hier bepalen tot enkele van de voornaamste veranderingen.

De z.g. *Black Rubric* werd weer ingevoerd. Deze rubriek, die zooals we den vorigen keer opmerkten, in 1559 was komen te vervallen, was in het Prayerbook van 1552 door Cranmer aangebracht om duidelijk te maken, dat het knielend ontvangen van het sacrament niet beteekende, dat men geloofde in een werkelijke en essentieele aanwezigheid van het natuurlijk Vleesch en Bloed van Christus (any real and essential presence there being of Christ's natural flesh and blood). Ze werd nu onder denzelfden naam, maar met een verandering, die haar veel vager maakte, opnieuw ingelascht. In haar nieuwe lezing ontkende ze het geloof in een lichamelijke tegenwoordigheid van het Vleesch en Bloed van Christus

[1]) S. R. Gardiner in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 9, pag. 539, 540. (artikel : *English History*).

(any Corporal Presence of Christ's natural Flesh and Blood).

De Communie-dienst werd in navolging van het eerste Prayerbook van Eduard VI van 1549 verrijkt met een gedachtenis der overledenen, zij het dan in vrij vage en dubbelzinnige termen. Dit typeert weer de anglikaansche mentaliteit, die ook op dit punt voorzichtig wilde zijn, waar het den publieken eeredienst gold. Het bidden voor de overledenen als zoodanig was echter nooit door de Kerk van Engeland als ongeoorloofd veroordeeld en velen van haar theologen o.a. Andrewes, Cosin en Ken, later gevolgd door John Keble, hebben steeds geleerd, dat zulke gebeden geoorloofd waren en hebben ook naar die overtuiging gehandeld.

Wat de liturgie aanging, werd bepaald, dat men voor de Eucharistische gewaden de regels van het Prayerbook van 1549 moest volgen, en wat Elizabeth indertijd in haar kapel liet gebeuren en wat later door Andrewes en Laud werd nagevolgd, werd nu opnieuw voor de heele Kerk van Engeland verplichtend gesteld.

De laatste verandering, die we willen aanhalen, is in zekeren zin van tragischen aard, hoewel men denkend aan de vele oneerbiedigheden, waaraan de Eucharistische Dienst in de Kerk van Engeland steeds is blootgesteld, hier ook gerust een beschikking der Voorzienigheid mag aannemen. Juist honderd jaren te laat werden de formules voor de wijdingen van bisschoppen en priesters veranderd. Duidelijk werd nu de wijdeling bestemd „voor het ambt en het werk van een Priester (of Bisschop) in de Kerk van God, dat nu aan u door de oplegging onzer handen wordt toevertrouwd". Als de wijdingsformule zoo geluid had in 1559, dan zou *misschien* het oordeel van Rome over de geldigheid der wijdingen anders geweest zijn, dan het tot nu toe altijd geweest is.

„The triumph of the Church was now complete", schreef Lingard. Deze overwinning bestond niet hierin, dat nu alle onderdanen van den koning ook gewillige onderdanen waren van de Staatskerk, maar dat de Staatskerk bevrijd was van

onwillige onderdanen, die tegen hun zin volgens de wetten van het land lid van de Kerk moesten zijn. Beschermd en bevoorrecht door de wet kon de Kerk van Engeland zich geheel richten op haar geestelijke ontwikkeling. In dit tijdperk bereikte ze dan ook een hoog peil van geestelijk leven, dat scherp afstak bij de losbandigheid van Karel II en zijn hof. Dat er nu en dan „calvinistische schandalen" in het leven der Kerk voorkwamen, spreekt van zelf en we behoeven daar niet apart op te wijzen.

Vóór den burgeroorlog van 1642 hadden de bisschoppen bepaald, dat het sacrament op den eersten Zondag der maand en zeker minstens driemaal per jaar moest worden toegediend. Nu streefden de bisschoppen er naar om zooveel mogelijk een wekelijkschen communiedienst te bevorderen.[1]). Dit gebruik werd o.a. ingevoerd in Canterbury, York, St. Paul's, Gloucester, Durham en Ely. Deze diensten werden gehouden in de morgenuren. Het ceremonieel was zoowat hetzelfde als in de dagen van Laud. De altaren waren met dikwijls kostbare tapijten bekleed en de altaarbenoodigdheden werden plechtig gewijd, door Sancroft, die van 1678—1691 aartsbisschop van Canterbury was. De rubriek der gewaden werd verschillend onderhouden. Sommigen bepaalden zich tot het koorhemd; in sommige kathedralen werden koorkappen gedragen en op andere plaatsen droeg men alb en kazuifel. Dit laatste rechtvaardigde een der latere „nonjurors" met te zeggen:

Het in onbruik geraken dezer ornamenten kunnen we aan geen andere oorzaak toeschrijven dan aan hen, die van Genève kwamen en in het begin van de regeering van Elizabeth, toen ze plaatsen bekleedden in de regeering, toelieten, dat iedere nalatige priester deed, wat hem goeddacht, wanneer hij maar in alle dingen een verschil en een afkeer van de Kerk van Rome en van de plechtigheden, die daarin gebruikelijk waren, liet uitkomen.

---

[1]) Deze en volgende gegevens zijn, tenzij anders aangegeven, ontleend aan W. H. Hutton, t.a.p. pag. 326—331.

De regeling van Laud over de naar het oosten gerichte positie van het altaar werd algemeen onderhouden. Bij de herziening van het Prayerbook in 1662 was bepaald, dat, wat er na den communiedienst overbleef, bedekt moest worden met een schoonen linnen doek. Dit schijnt te wijzen op het bewaren van het Eucharistische brood en wijn en hoewel hierover niet veel gegevens bestaan, doet Thorndike's verdediging (1670) van het bewaren van beide in tegenstelling met het gebruik van Rome, dat het Sacrament maar in één gedaante bewaarde, vermoeden, dat dit gebruik in ieder geval niet ongehoord was. Dit punt vermelden we hierom, omdat behalve de *Epiklesis*, de *Reservation* het tweede groote struikelblok was van de Prayerbook herziening in 1927 en 1928.

De aard van de talrijke geestelijke geschriften, die in die dagen verschenen, kan men beoordeelen naar de paar titels, die we hier laten volgen.

Dr. Edward Lake: *Officium Eucharisticum: A Preparatory Service to a Devout and Worthy Reception of the Lord's Supper, with a meditation for every day in the week*; Bishop Patrick: *A Book for Beginners or a Help to Young Communicants*; Robert Nelson: *The Great Duty of frequenting the Christian Sacrifice.* [1])

Wat het gebruik der biecht aangaat, halen we liever letterlijk het begin aan van wat Hutton hierover in zijn boek geeft.

Heylin geeft in *The Doctrine and Discipline of the English Church*, 1662, de erkende opinie, wanneer hij schrijft, dat de priesters „de hun als het ware aangeboren macht (their native and original power) behielden in de gewetensrechtspraak bij het hooren van de biecht van een rouwmoedigen biechteling en bij het mededeelen van de troost der absolutie, een macht, die hen gegeven werd bij hun wijding"....

Sparrow schreef: „laat hem, die zeker wil zijn van vergiffenis, een priester opzoeken en nederig zijn biecht bij hem spreken."

In deze jaren leefden ook de vele theologen, bekend onder den naam van „Caroline Divines", die later de ruggesteun

[1]) cf. Overton: *Life in the English Church* 1660—1714, pag. 266 v.v., waar deze litteratuur nader wordt besproken.

zouden worden van de Oxford-Beweging. Het beroep op hun gezag was een der sterkste argumenten, die Newman in 1838 kon vinden om Hurrell Froude's uiteenzettingen over de H. Eucharistie en andere punten te verdedigen. In een brief aan Dr. Fausset, een der Oxfordsche professoren in de godgeleerdheid schreef hij :

Gij spreekt alsof de meeningen der schrijvers, die gij laakt, iets nieuws waren in onze Kerk, en gij brengt ze in verband met de „herleving van de Paperij". Is er iemand, die betwijfelt, dat op alle leerpunten, waarover een moeilijkheid zich kan voordoen, er een groote school is in onze Kerk, bestaande uit haar geleerdste mannen, wier oordeel zoo goed als geheel overeenkomt met die schrijvers ? Is er iemand, die betwijfelt, dat hun meeningen bijna geheel bevestigd worden door Hooker, Andrewes, Laud, Montague, Hammond, Bramhall, Taylor, Thorndike, Bull, Beveridge, Ken en Wilson, om van anderen niet te spreken ? Hoeveel punten, waar gij bezwaar tegen hebt, zijn er, die niet gehouden werden door een of ander of al deze groote herders en leeraren ? [1])

We behoeven niet in bijzonderheden over al deze schrijvers te handelen. Verschillende werden reeds in den loop van dit artikel vermeld. We willen echter als laatste en sprekend voorbeeld van de leer, die zij voorstonden, een keuze doen uit de lange reeks aanhalingen, die Newman als bewijs verzameld had uit de geschriften van Bramhall, die in 1660 was aangesteld tot aartsbisschop van Armagh in Ierland.

Over de Werkelijke Tegenwoordigheid : Neem weg de Transsubstantiatie en die dingen, die volgen uit hun bepaling van de manier der Tegenwoordigheid, en we verschillen op dit punt niet van hen (de Roomschen). Zij, die Priester gewijd worden, behooren de macht te hebben om het Sacrament van het Lichaam en Bloed van Christus te consacreeren, dat is, ze tegenwoordig te stellen op de manier, waarop ze tegenwoordig waren bij de eerste instelling, zij het dat dit gebeurt door het uitspreken der woorden van Christus, zooals geschiedt in de Westersche Kerk of door een Gebed, zooals in de Oostersche Kerk, zij het dat deze twee in hun

[1]) J. H. Newman : *The Via Media*, vol. II, pag. 202 (uitgave 1877).

uitwerking gelijk zijn, d.w.z. dat de vorm der Sacramenten bestaat in mystieke gebeden en impliciete aanroepingen.

Over het Offer der Mis: Als zijn (n.l. van een Roomsche) Offer der Mis eenig andere verzoenende macht of kracht heeft dan er ligt in het herdenken, voorstellen en toepassen van de verdiensten van het Kruisoffer, laat hem eenvoudig zeggen, wat het is. Bellarminus wist niets meer van dat Offer dan wij.... Laat hij, die durft, een stap verder gaan dan wij en zeggen, dat het een aanvullend offer is om aan te vullen de tekortkomingen van het Kruisoffer.... Ik heb ze uitgedaagd een stap verder te gaan, dan ik en ze durven niet, of liever ze kunnen het niet zonder een godlastering.

Over de aanbidding in het Sacrament: Wij zelf aanbidden Christus *in het Sacrament*; maar wij durven niet de „*species* van Brood en Wijn te aanbidden."

Over den Paus: Hij moet ofwel weinig afweten van de Oude Vaders of weinig geloof aan hen hechten, die wil ontkennen, dat de Paus de opvolger is van de H. Petrus op den Stoel van Rome of hem de waardigheid van Patriarch binnen redelijke grenzen wil ontzeggen.

Over de betrekking van de Engelsche Kerk tot het Protestantisme: Door te wijzen op de gematigdheid van onze Engelsche Hervormers bewees ik, dat we geen aanspraak maken op een nieuwe Kerk of een nieuwen godsdienst of nieuwe wijdingen.... Voor hetgeen ik zei, haalde ik het gezag aan van onze Kerk, maar hij (de Roomsche) laat dit met rust en speldt mij leugens op de mouw;.... hij verschuift het onderwerp der kwestie van de Engelsche Kerk naar een verward gezelschap van afzonderlijke schrijvers met verschillende opvattingen, met een twijfelachtig goeden naam, met weinig kennis van onze Engelsche toestanden. [1])

Langer dan twintig jaar mocht deze glorie niet duren. De kentering werd ingezet met het ontstaan van een nieuwe politieke verdeeling: de Tories en de Whigs. In 1680 begon men zich bewust te worden, dat, daar Karel II geen kinderen had, de katholieke Jacobus II hem zou moeten opvolgen. De Tories hielden, dat de macht van den koning van goddelijken oorsprong was. Het feit, dat de wettige opvolger

[1]) J. H. Newman, t.a.p. 203—206.

katholiek was, was voor hen niet voldoende om hem met geweld te weren. In de Kerk van Engeland waren de Tories voorstanders van de beginselen van Laud, die ze voldoende beveiligd meenden door de *Act of Uniformity*. De vrees voor de Kerk van Rome was echter zóó groot, dat de meerderheid van het volk zich aansloot bij de Whigs, die het hoogste gezag meer legden in het Parlement dan in den koning. Als tegenstelling met de Tories waren ze geneigd het langzaam opkomende rationalisme in de Kerk van Engeland te steunen. De pogingen dezer partij om de opvolging van Jacobus II te voorkomen, werden met geweld onderdrukt. Jacobus II zorgde er echter zelf voor om door een overhaast en onvoorzichtig naar voren schuiven en begunstigen van katholieke onderdanen de plannen van de Whigs in de hand te werken en na een regeering van drie jaren moest hij in 1688 naar Frankrijk vluchten.

Jacobus II heeft de kans in handen gehad om de katholieken in Engeland een betere tijd te bezorgen. Wanneer hij in 1685 in plaats van in 1687 begonnen was om langs een meer parlementairen weg dat doel te bereiken, zou hij er misschien in geslaagd zijn. Want in 1685 had hij de Tories achter zich en door een onmiddellijk in werking tredende algemeene gewetensvrijheid had hij kunnen rekenen op den steun van allen, die om een of andere reden buiten de Staatskerk stonden, zooals in 1687 bleek. Maar toen was het te laat. De Kerk van Engeland was hem vijandig geworden. In 1686 had hij de bisschoppen tegen zich ingenomen door den Lord Chancellor, een leek, aan het hoofd van een kerkelijke commissie te plaatsen, en door bisschoppen te benoemen, die niet voorkwamen op de voordracht van Canterbury.

Hij ging er (in 1687) groot op, dat hij van zijn onderdanen een vereenigd volk had gemaakt, dat hij hen, die door vroegere vervolgingen vijandig gestemd waren, in hechte verdedigers van den troon had veranderd. Maar hierin was veel zelfbedrog. Indien hij aan den eenen kant gewonnen had, hij had aan den anderen kant verloren. De vrijheid van geweten bevestigde de

Kerk in haar vervreemding van hem. Haar bestuurders hadden weinig vertrouwen in zijn belofte om alle rechten van bisschoppen en geestelijkheid te beschermen, daar ze hem ervan verdachten, dat hij zijn eigen kerk wilde stellen boven die van het land. Nog een andere omstandigheid verhoogde hun onrust n.l. een snelle en onverwachte afval van de Staatskerk ; want velen, die, om boeten te vermijden, zich tot nu toe hadden aangepast aan haar godsdienst, gingen heen om de godsdienstoefeningen bij te wonen, die meer naar hun smaak waren. In zulke omstandigheden probeerde de kerk natuurlijk bondgenooten te maken van hen, die ze vroeger vervolgde en haar eigen angst en naijver in de andere protestantsche sekten over te storten.

(Lingard noemt dan alle argumenten op, die aangehaald werden, vooral dat de gewetensvrijheid zou worden afgeschaft, zoodra de Kerk van Rome hersteld was). Deze redeneeringen maakten indruk ; de gevoelens van dankbaarheid werden gedempt door twijfel en vrees ; en Jacobus zelf, hetzij door zijn overhaasten ijver, hetzij door zijn licht vertrouwen in zijn raadgevers, slaagde er in om deze verdenkingen en voorspellingen van zijn tegenstanders te bevestigen. [1])

In 1688 bepaalde Jacobus II, dat zijn verklaring van vrijheid van godsdienst in de heele Staatskerk moest worden afgekondigd. Dit bevel werd zoowat nergens nagekomen. Zeven bisschoppen, waaronder Sancroft, de aartsbisschop van Canterbury, protesteerden. Toen Jacobus II deze bisschoppen gevangen liet nemen en voor een gerecht bracht, dat hen vrijsprak, was hij al zijn macht kwijt en moest hij wijken voor den Prins van Oranje.

Aan den Hollandschen schoonzoon van Jacobus II, Willem III, komt de twijfelachtige eer toe, de stichter te zijn van de Anglikaansche Kerk, zooals we haar op het oogenblik kennen. Als calvinist moest hij heel weinig hebben van de High Church [2]). Hij begon terstond met Burnet, een Schotsch

[1]) Lingard, t.a.p. vol. X. pag. 123.

[2]) We hebben, zooals men zal hebben opgemerkt, tot nu toe den officieel erkenden eeredienst der Anglikaansche Kerk steeds High Church genoemd, om het verband met de Oxford-Beweging blijvend

presbyteriaan, en Tillotson, een Engelsch calvinist, tot het episcopaat te verheffen. Het Parlement eischte, dat de bisschoppen en geestelijken der Staatskerk den eed van trouw aan den koning zouden afleggen. Aartsbisschop Sancroft met zes andere bisschoppen, waaronder de reeds meer genoemde William Ken, en meer dan 400 geestelijken weigerden dit te doen, daar ze een calvinist niet als het hoofd der nationale Kerk konden erkennen. Ze werden afgezet en door calvinisten vervangen. Tillotson werd aartsbisschop van Canterbury in plaats van Sancroft. De meerderheid der High-Church-geestelijkheid heeft echter gemeend den eed te kunnen afleggen, anders is het niet verklaarbaar, hoe het Lager Huis van de provinciale synoden nog voor een tijd Tory en High Church kon blijven en voortdurend van meening kon verschillen met het Hooger Huis der bisschoppen, dat voor de meerderheid uit Whigs bestond en ruimere opvattingen op kerkelijk gebied begon te tolereeren. Deze ruzie gaf den koning een goede aanleiding om de synode voorloopig te schorsen en de kerkelijke aangelegenheden te regelen door een reeks koninklijke besluiten.

Dit heeft niet terstond het leven der Kerk kunnen dooden. De ijver der High Church bleef doorwerken in een bloeiend vereenigingsleven, dat tusschen 1690 en 1700 haar hoogtepunt bereikte in de oprichting van de thans nog bestaande *Society for Promoting Christian Knowledge* (S.P.C.K.) en de *Society for Promoting the Gospel* (S.P.G.) De eerste is altijd min of meer High Church gebleven, de laatste werd spoedig een zuiver bijbelgenootschap. Onder de regeering van koningin Anna leek het, alsof op een oogenblik de High Church weer in haar vroegere rechten hersteld ging worden. Anna deed haar best om William Ken over te halen weer een bisschopszetel te aanvaarden, wat deze om zijn zwakke gezondheid afwees. Hoezeer ze echter ook verlangde om de belangen

te doen voelen. Van nu af wordt deze term voor denzelfden vorm van eeredienst gebruikt in tegenstelling met de in 1688 ontstaande evangelische Low Church in de Staatskerk.

der Kerk van Engeland te behartigen, ze kon de richting, die het kerkelijke leven onder Willem III had genomen, niet meer veranderen. De Kerk was te veel een politiek lichaam geworden.

Met het Huis van Hannover begon voor de Kerk een periode van zwak leven en werkeloosheid; kerkgebouwen werden verwaarloosd; de dagelijksche kerkdienst hield op; de communiedienst werd zeldzaam; de armen werden verwaarloosd. Door de schikkingen van de kroon te aanvaarden brachten de geestelijken dikwijls hun overtuiging ten offer. Promotie was afhankelijk van politieke whig-beginselen; de Kerk werd beschouwd als ondergeschikt aan den staat; haar historische oorsprong en rechten werden voorbij gezien en ze werd door staatslui behandeld alsof haar voornaamste functie bestond in het steunen der regeering.... Walpole ging gedurende zijn lang ministerie (1721—1742) alle activiteit in de kerk zooveel mogelijk tegen, uit vrees, dat ze zijn regeering last zou bezorgen. [1])

In 1730 kwamen er teekenen van reactie en in 1739 begon John Wesley zijn evangelisatie-werk, dat op den duur leidde tot de afscheiding der Methodisten. Het werk van Wesley vond weerklank in de Staatskerk en vele geestelijken probeerden hem voor zoover de inrichting en constituties der Kerk het maar eenigszins toelieten na te volgen.[2]) Op het einde der 18de eeuw was het echt kerkelijk leven op den achtergrond gedrongen en de activiteit der Kerk bepaalde zich voornamelijk tot Zondagscholen, anti-slavernijbeweging, armenzorg en onderwijs voor de armen. De Kerk van Engeland was een afdalend welwillende liefdadigheidsinstelling geworden. [3])

In dit korte overzicht, dat een band legde tusschen de 17de en 19de eeuw, is de voor ons voornaamste factor niet vermeld.

[1]) W. H. Hutton in *Encyclopaedia Britannica* vol. 9. pag. 450—451. (artikel: *England, Church of* —).

[2]) Om den vrede in de Anglikaansche Kerk te bewaren hebben de bisschoppen besloten, dat het 2e eeuwfeest van het *Evangelical Revival* gelijk met het 1ste eeuwfeest van het *Catholic Revival* herdacht moet worden.

[3]) Het midden der 18de eeuw was rijk aan litteratuur o.a. tegen het Deïsme, maar ze heeft met ons onderwerp niets te maken.

De zeven bisschoppen en de geestelijken, die geweigerd hadden Willem III als Hoofd der Kerk van Engeland te erkennen, hadden de Kerk verlaten en zich tot een aparte groep onder den naam van „Non-jurors" vereenigd. Zooals onder de regeering van Cromwell, toen de Kerk van Engeland van haar wettelijk Hoofd beroofd was, de anglikaansche leer van gehoorzaamheid aan de algemeene Kerk zich had ontwikkeld om de anglikanen iets te geven, waarop ze hun houding konden doen rusten, zoo waren de moeilijkheden, waarin de non-jurors verkeerden, een nieuwe aanleiding om die leer verder te ontwikkelen.

Zij (de Non-jurors) begrepen beter dan de meesten van hun tijdgenooten, „dat de Kerk een uitsluitend geestelijke gemeenschap was met haar eigen constituties, wier connectie met de Staat, hoe nuttig ook, slechts iets bijkomstigs was ; en bijgevolg drongen zij er op aan, dat de Kerk in de uitoefening van haar zuiver geestelijke macht en gezag onafhankelijk moest zijn van elke aardsche macht." [1])

De afgescheiden bisschoppen meenden, dat ze voor het behoud der ware leer der Kerk van Engeland hun wijdingen aan andere non-jurors moesten overdragen. Zoodoende hebben ze er voor gezorgd, dat er altijd een kleine groep actief is gebleven, welke activiteit vooral in de universiteiten van Oxford en Cambridge waarneembaar was.

Nieuwe nazoekingen hebben ons in staat gesteld om een korte schets te geven van de positie der non-jurors aan deze twee oude universiteiten. „High Churchmen" en koningsgezinden waren het natuurlijk product van Oxford in de 17de eeuw : niettemin was het de tegenstand van Oxford die even veel als de houding der zeven bisschoppen het gevoelen van het volk teekende over de onwettige Roomsche politiek van Jacobus II. [2]) In het tehuis der oude trouw aan Kerk en koning waren de mannen, die zich openlijk, zoover een passieve gehoorzaamheid het toeliet, tegen den koning verzet hadden en ontslagen waren, bereid opnieuw te

[1]) W. H. Hutton : *A History of the English Church.* vol. VI, pag. 237.
[2]) Dit is een zinspeling op de pogingen van Jacobus II om van Oxford met één slag een katholieke universiteit te maken.

lijden voor de overtuiging van hun geweten. (Velen werden door Willem III uit de universiteit verdreven.).... Maar over heel Oxford verspreid bleven mannen met gelijke opvattingen voortleven in de colleges en in hun eigen woningen en hielden de traditie van de leiders der afscheiding levendig. Dr. Richard Rawlinson, een bekende weldoener van St. John's College en de Bodleian Library, werd 25 Maart 1728, kort na het begin van de regeering van George I, door een non-juror bisschop tot bisschop gewijd....

St. John's College in Cambridge was even volhardend Jacobiet en non-juror als St. Edmund Hall in Oxford, en vele andere colleges voegden meerdere namen toe aan de lijst van hen, die weigerden den nieuwen eed van trouw af te leggen.... Aan de non-jurors en de universiteiten moet vooral worden toegeschreven de belangstelling voor liturgische kwesties en hereenigingspogingen, [1]) waardoor de regeering van Anna het duidelijkst haar gehechtheid aan een geleerde en Katholieke Kerk bewees. [2])

De beweging, die John Wesley in 1738 in Oxford in gang zette, was niet in tegenspraak met de traditie dezer universiteit. John Wesley heeft nooit gewild, dat zijn beweging de Kerk van Engeland zou verlaten. Ze was door hem bedoeld als een correctief op de inertie der bisschoppen. Uit de kerkelijke liederen, die zijn broer, Charles Wesley, in elkaar zette, blijkt duidelijk, dat aanvankelijk de beweging de opvattingen der High Church over het sacrament der Eucharistie deelde. [3]) In 1768 werden zes methodistische studenten uit de universiteit van Oxford verdreven, omdat ze te uitgesproken calvinistisch waren. Cambridge was met het begin van het *Evangelical Revival* weer het toevluchtsoord geworden van de evangelische intellectueelen. In Oxford werden ze op het einde der

[1]) Dit slaat op de betrekkingen, die de non-jurors aanknoopten met de Oostersche Kerken en de Gallikaansche bisschoppen, die we hier niet nader kunnen bespreken.

[2]) W. H. Hutton, t.a.p. pag. 241—243.

[3]) De volgende coupletten zijn algemeen bekend :

Now on the Sacred Table laid
Thy Flesh becomes our Food,
Thy life is to our souls conveyed
In Sacramental Blood.

The Lamb His Father now surveys
As on this Altar slain,
Still pleading and imploring grace
For every soul of man.

18de eeuw maar zelden aangetroffen, hoewel men, van wat er wel werd aangetroffen, weinig meer kan zeggen dan dat er in de atmosfeer van de universiteit een eeuwenoude traditie bleef hangen en een universiteits-traditie sterft heel moeilijk heelemaal uit.

In zijn *Apologia* heeft Newman uiteengezet, dat in het begin der 19de eeuw een liberale, rationalistische theologie in Oxford populair begon te worden.

Ik zou voor niets ter wereld den indruk willen maken van afbreuk te doen aan den Christelijken ernst en de meer dan middelmatige godsdienstige activiteit van de personen in kwestie. Zij zouden geprotesteerd hebben tegen de veronderstelling, dat ze de rede plaatsten boven het geloof en kennis boven godsvrucht; maar toch ben ik van oordeel, dat ze een vrijheid van oordeel, die hen ver te boven ging, onbewust hebben aangemoedigd en met succes in Oxford hebben ingevoerd. In die dagen deden ze weinig meer dan groot gaan op ruimheid van geest en vrijheid van gevoel, zonder de grens te trekken tusschen wat gerechtvaardigd en wat ontoelaatbaar is in het speculatieve denken en zonder te zien waartoe hun eigen beginselen zouden leiden.... Nu en dan verscheen er in de leergestoelten van de universiteit iemand, die een waardige vertegenwoordiger was van de meer godvruchtige anglikanen. Deze behoorden hoofdzakelijk tot de High Church groep; want de z.g. evangelische groep heeft nooit vrij kunnen ademen in de atmosfeer van Oxford.... Maar, voor zoover ik weet, was de man, die het getij keerde en het talent van de universiteit aan de zijde der oude theologie bracht, Mr. Keble. [1])

John Keble kwam uit een familie, waarin de leer der nonjurors en oude anglikaansche theologen was blijven voortleven. Zijn vader hield hem thuis en onderrichtte hem zelf tot zijn vijftiende jaar. Na een schitterende studie aan de universiteit was Keble enkele jaren, tot 1823, privaat-docent en had onder zijn leerlingen Robert Wilberforce, Isaac Williams, Hurrell Froude en vele anderen, bij wie hij een nieuwe belangstelling voor de oude anglikaansche Kerk

[1]) J. H. Newman: *Apologia*, pag. 288, 289 (Longmans, 1890).

opwekte, en die later een voorname plaats zouden innemen in de Oxford-Beweging. In de jaren 1825—1830 begon de atmosfeer van Oxford zich weer met nieuwe energie te laden. In 1826 hield Newman, die toen nog nauwelijks met Keble in aanraking was geweest, bij het begin van zijn werk als anglikaansch geestelijke een reeks preken over: *Holiness necessary for future Blessedness.* Zij toonden een sterke reactie tegen het slappe karakter van het godsdienstig leven, tegen de armoede, weekheid, rusteloosheid, wereldschgezindheid, den afgestompten en beschadigden zin voor waarheid, die toen onbeteugeld heerschten in de erkende vormen van het Christendom". [1]) William Palmer kwam met Keble in connectie door het publiceeren van zijn werk: *Origines Liturgicae or Antiquities of the English Ritual and a Dissertation on Primitive Liturgies.* In 1825 zat Pusey in Duitschland, waarheen hij gegaan was om zijn schriftuurstudie te voltooien. Hij zou pas na 1833 met de Oxford-Beweging in aanraking komen, maar hij had reeds jaren een voorgevoel van wat zou gaan gebeuren.

Ik kan me de kamer herinneren, zoo zei hij in 1878, waar ik in Göttingen verbleef, toen de werkelijke toestand van het godsdienstig denken in Duitschland me als een bliksemslag trof. Ik zei tot me zelf, „Dit alles zal tot bij ons in Engeland doordringen en wat zijn we er bitter weinig op voorbereid!" Van dat oogenblik af besloot ik om me met meer ernst toe te leggen op het Oude Testament, daar dat het veld was, waar het rationalisme het meest succes scheen te hebben. [2])

Ook buiten de universiteit van Oxford waren er, die voelden, want dat is het juiste woord, dat er een verandering op komst was. Het duidelijkst viel dit waar te nemen bij den ouden Dr. Thomas Sikes (1767—1834). Zijn evangelische opvoeding had hem in zijn jeugd niet bevredigd, maar het lezen van de werken van Thorndike had hem gewonnen voor de High Church. Van alle kanten kwam men tot hem

[1]) Dean Church: *The Oxford movement,* pag. 21.
[2]) H. P. Liddon: *Life of E. B. Pusey,* vol. I pag. 77.

in het dorpje in Northamptonshire, waar hij woonde, om met hem over kerkelijke zaken te spreken. In een schrijven aan den aartsbisschop van Canterbury gaf Pusey in 1842 een gesprek weer, dat Sikes in 1833 gehouden had. Het is de beste kenteekening van de Oxford-Beweging, die we ooit gelezen hebben en die we daarom in haar geheel vertalen.

Het dunkt me, dat ik iets kan meedeelen wat gij, die nog jong zijt, misschien zult beleven, maar dat ik, die spoedig zal heengaan, niet zal meemaken. Wanneer ik door het land reis, dan zie ik onder de geestelijken velen.... die het ernstig meenen en wenschen goed te doen. Maar ik heb een algemeen tekort in hun leering ontdekt: het algemeene onderdrukken van een groote waarheid. Nergens wordt gesproken, voor zoover ik weet, van de eene Heilige, Katholieke Kerk. Ik schrijf dit aan twee hoofdoorzaken toe. Men heeft de Kerk verborgen gehouden deels als gevolg van het feit, dat de tak, die in dit land is, een staatsinstelling is, deels als gevolg van verkeerde welwillendheid voor andersdenkenden. Welnu, deze groote waarheid is een artikel van onze geloofsbelijdenis. Men kan dit punt niet weglaten zonder zeer ernstige gevolgen. De leer is van het hoogste gewicht.... en op een oogenblik in de toekomst zal ze zich met recht wreken. Terwijl de andere artikelen der belijdenis haar nu in de schaduw geplaatst hebben, zal het, wanneer ze naar voren wordt gebracht, lijken, dat ze de rest doet verdwijnen. We hooren nu geen woord over de Kerk; straks zullen er zijn, die van niets anders zullen hooren en evenredig aan haar tegenwoordige onderdrukking zal haar toekomstige ontwikkeling zijn. Onze tegenwoordige verwarring komt van het gemis aan haar, maar er zal nog meer verwarring zijn bij haar herleving. Aan de gevolgen durf ik niet te denken, vooral niet, wanneer het plotseling gebeurt. En wee hen, wie het ook zijn mogen, die door de Voorzienigheid bestemd zijn, om op haar te wijzen.... Ze zullen zonder ophouden verkeerd begrepen en uitgelegd worden. Van het eene einde van het land tot het andere zal een geschreeuw van „pauserij" opgaan. Het zal komen voor een onvoorbereiden geest en een ongecatechiseerde Kerk. Sommigen zullen het opnemen en bewonderen als een mooi schilderij, anderen zullen schrikken en er van wegloopen; en allen zullen een leiding noodig hebben, die men nauwelijks zal weten te vinden.

Hoe de leer het eerst zal worden opgeworpen, weten we niet, maar de aardsche machten kunnen ons ieder oogenblik den rug toekeeren en dit zal vermoedelijk leiden, tot de gevolgen, die ik beschreven heb. [1])

Eerder dan de spreker vermoed had, zouden zijn woorden vervuld worden. Mannen van gelijke zienswijze hadden zich in Oxford vereenigd, en in 1832 werd begonnen met de uitgave van het *British Magazine* ter verdediging van ritueel, geloof en episcopaat. In hetzelfde jaar kwam een nieuw liberaal Parlement voor het eerst bijeen. In Februari 1833 werd de wet voor de opheffing van de helft der Iersche bisdommen ingediend en den 30sten Juli 1833 door het Hooger Huis bekrachtigd. Deze handelwijze van een niet met de Kerk meevoelend ministerie gaf den doorslag. Den 14en Juli raakte het land in opschudding door Keble's preek over *National Apostasy*. Hij protesteerde er tegen, dat de Kerk behandeld werd als een slavin van den Staat en kwam op voor haar hemelschen oorsprong en goddelijke rechten. Het was de stoot, waarop men in Oxford gewacht had. Newman nam voorloopig de leiding van de actie, die zich uitte in de bekende *Tracts for the Times*. Hun voornaamste doel was „het herstel en de versterking van het geloof in die deelen van den Goddelijken Wil, die betrekking hebben op den aard en de organisatie van het Lichaam van Christus en die ontkend of niet gekend worden door het godsdienstige volk". Spoedig kwam Pusey door zijn positie aan de universiteit naam geven aan de beweging. Met het verzet tegen de benoeming van Hampden tot Regius Professor in de godgeleerdheid begon de strijd om het behoud van de leer der Anglikaansche Kerk. Hampden ontkende de apostolische traditie en een van zijn stellingen was, dat het geloof van het Christendom en van de Kerk van Engeland niet meer was dan een uitwas van de eenvoudige geloofsbelijdenis van het Apostolische Christendom. Om hun Kerk te kunnen verdedigen, begonnen de mannen der Oxford-Beweging een grondige studie der Kerkvaders, die leidde tot

[1]) H. P. Liddon, t.a.p. pag. 257, 258.

de voor Engeland niet genoeg te waardeeren : *Library of the Fathers.*

In een prospectus van dat werk wijst Pusey op

de omstandigheid, dat de anglikaansche tak van de Katholieke Kerk steunt op de H. Schrift en het eenstemmig oordeel der Algemeene Kerk en dat daarom de kennis van de christelijke oudheid noodzakelijk is voor het begrijpen en verdedigen van haar leer en vooral van haar geloofsbelijdenis en haar liturgie.... En daarom bleek het een daad van buitengewone naastenliefde om hen, die niet tevreden waren met den toestand van hun eigen Kerk, te wijzen op een kern van oude Katholieke waarheid, die vrij was van de dwalingen van Rome en van het ultra-protestantisme.[1])

Voor Newman was onder een beschikking van Gods ondoorgrondelijke Voorzienigheid deze studie der Vaders het oogenblik der genade. Hij zag, dat de taktheorie der Anglikaansche Kerk veroordeeld werd door het optreden der Oude Kerk tegen de Eutychianen en Monophysieten. Nooit had de Kerk in de eerste eeuwen geduld, dat een bepaalde groep harer leden zich het recht aanmatigde om de leer der Kerk te zuiveren, een recht, dat de Kerk van Engeland zich in de 16de eeuw wel had aangematigd. Dat de Kerk van Rome dezelfde was als de Oude Kerk zou hij voorloopig nog niet mogen zien, maar hij begreep, dat voor hem althans de Kerk van Engeland niet de Kerk van Christus was.

Van 1839 af begon Newman zich hoe langer hoe meer terug te trekken uit de beweging, maar, omdat hij zelf niet wist, waarheen hij zich moest wenden, meende hij anderen niet uit hun goede trouw te mogen wekken en zoodoende een paniek veroorzaken. Intusschen waren velen, die toen in Oxford studeerden, onrustig aan het worden en begonnen er aan te denken naar de Kerk van Rome over te gaan. Newman voelde zich verplicht dat te voorkomen en schreef Tract 90. Twee jaar te voren had hij de *Via Media* geschreven om zich zelf te overtuigen van de katholiciteit der Anglikaansche Kerk, nu schreef hij Tract 90 niet om anderen te

[1]) H. P. Liddon, t.a.p. pag. 416.

overtuigen van wat hij niet meer voor waar hield, maar om hen te laten zien, dat alles wat ze in de Kerk van Rome hoopten te vinden, ook in de Kerk van Engeland aanwezig was, en dat het hun plicht was de aandacht van de Kerk te vestigen op de schatten, die in haar verborgen lagen. Dit was volkomen „fair". Newman voelde zich aansprakelijk voor deze jongeren, die hij aan het twijfelen had gebracht en ondanks het eene groote tekort, dat hij in zijn Kerk had ontdekt, meende hij die Kerk trouw te moeten blijven tot hij zelf een uitweg zag. Tract 90 werd niet welwillend ontvangen door de hoofden van Oxford. Newman verliet Oxford om er nooit meer terug te komen en vestigde zich te Littlemore. Toen in 1843 de bisschop van Oxford, dien Newman als zijn onmiddellijken kerkelijken overste beschouwde, Tract 90 veroordeelde, legde Newman zijn ambt neer, weenend, dat een ontaarde moeder een op haar gelijkend kind niet kon herkennen.

Keble en Pusey bleven doorgaan op den ingeslagen weg, zich buigend en schikkend naar de omstandigheden, en werden de leiders en vaders van de anglo-katholieke beweging onzer dagen : een beweging, die er naar streeft de heele anglikaansche Kerk terug te winnen voor de katholieke waarheid, d.w.z. de katholieke waarheid zooals de non-jurors, de Caroline divines, Laud en Andrewes haar kenden, de katholieke waarheid, die de Kerk van Engeland in haar volheid weer ging zoeken bij de Vaders der oude, onverdeelde Kerk. Het werd een beweging, die van haar volgelingen eischte, dat ze bereid zouden zijn, evenals hun voorvaderen onder Cromwell en Willem III, veroordeeling en gevangenis te ondergaan uit liefde voor de katholieke leer, die, naar hun meening, in de Kerk van Engeland steeds bewaard was gebleven. Het werd een beweging, die ondanks zichzelf velen na Newman op den weg naar de ware Kerk van Christus geplaatst heeft, en ontelbaar vele Kebles en Puseys heeft kunnen bevredigen.

Het is een bekend feit en we zien het dikwijls aangehaald, dat Newman na zijn bekeering van meening was, dat Pusey

en de beweging in Rome zouden eindigen. Den 26en Februari 1846 schreef hij aan Pusey:

Ik kan me niet indenken.... dat ge ten slotte zult blijven, waar ge nu zijt. Ik word in deze verwachting bevestigd, zoo dikwijls ik naga, hoe ge uw inzichten jaar na jaar veranderd hebt. En iedere verandering is een toenadering tot Rome geweest.... Wat me bezorgd maakt, is, dat ge ondanks die toenadering tot het systeem van Rome er een vijandige stemming tegen hebt en zielen houdt binnen een stelsel, dat ge zelf niet onder woorden kunt brengen en dat op geen ander gezag berust dan dat van uw eigen. [1])

Maar hier moeten we tegenover stellen, wat Newman in 1864 in zijn *Apologia* schreef over Pusey.

Hij was een man van grootsche plannen, met een hoopvollen, opgewekten geest, zonder vrees voor anderen. Men is geneigd te zeggen, dat hij eens dichter bij de Katholieke Kerk stond dan nu (1864). Ik bid God, dat hij eens veel dichter er bij moge staan dan toen; want ik geloof, dat al de tijd, dat ik hem gekend heb, hij er nooit dicht bij is geweest. Toen ik Katholiek werd, werd mij dikwijls gevraagd, „En Dr. Pusey?" Wanneer ik zei, dat ik geen teekenen zag, dat hij zou doen als ik, werd ik soms als hardvochtig beoordeeld. Indien vertrouwen in zijn positie een eerste vereischte is in een leider (wat het is), dan bezat Pusey die eigenschap bij uitstek. [2])

Pusey en zijn volgelingen hebben nooit mogen zien, dat hun High Church, ondanks al het schoone en nobele dat in haar is, ontdaan van haar bedrieglijk uiterlijk berust op een gezag, dat niet bestaat, en dat de gebeurtenissen van 1549—1553, m.a.w. het werk van Cranmer, Mortimer en Ridley nooit door Andrewes, Laud, Bramhall en Ken te niet is gedaan. Newman heeft mogen zien, waar de fout van het anglikaansche kerksysteem lag, en wij kunnen in de komende dagen, wanneer in Londen en Oxford het eeuwfeest der Oxford-Beweging herdacht zal worden, alleen maar bidden, dat vele van de edele zielen, die de anglo-katholieke beweging telt, tot een zelfde inzicht mogen komen als hij.

Dublin, Paschen 1933. J. HAARSELHORST.

[1]) H. P. Liddon, t.a.p. vol. II. pag. 509.
[2]) J. H. Newman: *Apologia* pag. 62.

DE BLIKSEM.

Onder den titel: „Onweersverklaringen" heeft L. Th. de Groot in 1893 in de Studiën [1]) een overzicht gegeven van de verschillende meeningen, welke in dien tijd gangbaar waren, over het ontstaan van een onweder. Al deze theorieën hebben hun waarde verloren van het oogenblik af, waarop men vond, dat het ontstaan van electrische ladingen in den dampkring geheel anders geschiedt dan men zich destijds voorstelde. Sedert dat oogenblik zijn nu weer ruim dertig jaren voorbij gegaan, zonder dat het vraagstuk van het ontstaan van het onweer volkomen tot oplossing gebracht is. Het schijnt evenwel, dat men er thans toch heel dicht bij is.

Zeker is onze kennis over de onweersverschijnselen en vooral over den bliksem thans heel wat uitgebreider en nauwkeuriger dan toen.

En omdat juist de bliksem een natuurverschijnsel is, dat iedereen interesseert, meen ik op de belangstelling van onze lezers te mogen rekenen, wanneer ik in het volgende wil trachten hun duidelijk te maken hoe men zich volgens den tegenwoordigen stand der wetenschap het ontstaan van den bliksem, zijn wezen en zijn werkingen moet denken.

Natuurlijk hangt dit ook innig samen met het ontstaan van de onweersbui in z'n geheel, met de electrische lading van den regen en den hagel, met de luchtstroomingen en met den toestand van den dampkring. Al deze elementen zijn in den laatsten tijd nauwkeuriger bestudeerd dan ooit te voren en de verkregen gegevens zullen ons in staat stellen ook het ontstaan van den bliksem beter te begrijpen.

* * *

De groote verandering in de denkbeelden, die men van de dampkringselectriciteit had, begon na de ontdekking der

[1]) *Studiën*: Dl. XL, blz. 400.

radioactiviteit en van het bestaan van ionen in de atmosfeer, omstreeks 1900. Vóór dien tijd wist men wèl, dat de lucht electrische ladingen kon hebben. W. Thomson had in 1860 in een voordracht voor de Royal Institution daarop opmerkzaam gemaakt en een methode aangegeven om die lading te meten. Maar hij voerde tevens het denkbeeld van potentiaal in en hiermede zette zich het begrip van een lading in de ruimte vast; hetgeen begrijpelijk is als men onder potentiaal verstaat een zekere spanningstoestand, die zich in de ruimte kan vertoonen en door de uitwijking van een electroscoop, in die ruimte gebracht, kan worden vastgesteld. Zoo werd in dien tijd de electrische potentiaalgradiënt (een gradiënt is in 't algemeen: de verandering van een of ander verschijnsel over de eenheid van afstand, bijv. per meter) in den dampkring erkend als een belangrijke meteorologische factor, een factor met physische beteekenis, wel de moeite waard om voortdurend te registreeren.

Met dit idee van ruimtelading kwam men echter in 40 jaar niet veel verder, al werden ook door de voortdurende opteekening gegevens verkregen, die in een ander licht bezien, later van groote waarde konden worden.

Algemeen maakte men zich toen van een bliksemontlading de volgende voorstelling. Gedurende het ontstaan van een onweer nemen de wolken de lading over van de dampkringsruimte, waarin zij zich vormen en daar elke wolk steeds grooter wordt, neemt deze lading ook steeds toe. Zoodra nu een geladen wolk in de nabijheid van een andere komt, die tegengesteld geladen is, of laag genoeg boven de aarde, springt er een vonk over, op gelijke wijze als een geïsoleerde koperen bal zich ontlaadt door de lucht, als hij met een electriseermachine sterk genoeg is opgeladen.

De wolk, die uit water bestaat, was natuurlijk, zoo meende men, een goede geleider. De electriciteit, over de reusachtige oppervlakte van de wolk verdeeld, moest, om zulk een vonk te geven als de bliksem is, in enorme hoeveelheid aanwezig zijn. Bij elken bliksemslag werd de wolk dan ook volkomen ontladen.

Wij weten thans, dat deze voorstelling volkomen valsch is.

Wij zullen nagaan, hoe men tot die conclusie is gekomen.

Bijna van het eerste begin af der electrische wetenschap is het bekend geweest, dat de lucht geen volmaakte isolator voor electrische ladingen is. Men zag, dat geïsoleerde geleiders hun lading verloren onder omstandigheden, dat er geen lek in de isolatie kon zijn. In 't eerst dacht men, dat het verlies het grootst was indien de lucht vochtig was. Nu kan dit in gesloten ruimten ook wel het geval zijn, omdat daarin in den regel vele stofdeeltjes zweven, die in vochtigen toestand de electrische lading kunnen wegvoeren. Maar in den vrijen dampkring bleek de toestand eenigszins te verschillen. In 1887 toonde nl. Linss aan, dat het verlies van lading het grootst was bij mooi weer, als de lucht droog is.

Men wist evenwel in 't geheel niet op welke wijze de lading verloren ging, want het was moeilijk in te zien, hoe een gas een geleider kon zijn op dezelfde wijze als een metaal een geleider is en men onderstelde algemeen, dat de molekulen der lucht, al strijkende langs het geladen lichaam, elk een kleine lading verkregen, die zij met zich mee namen. De bekende proef, waarbij het bolletje van een geïsoleerden draadslinger heen- en weergaat tusschen een geladen en een ongeladen klokje en ze zoo doet klinken, was waarschijnlijk verantwoordelijk voor deze opvatting. In ieder geval was het destijds onmogelijk deze meening te weerleggen en zij scheen dan ook een redelijke verklaring te geven.

De ontdekking van de röntgenstralen en van de radioactiviteit door Becquerel leidde tot een snelle uitbreiding onzer kennis van den doorgang van electriciteit door gassen. Men vond toen, dat de gasmolekulen geïoniseerd konden worden, zooals de molekulen in een electrolytische oplossing. Een molekuul kon een electron (negatieve elementairlading) verliezen en dan positief geladen blijven, terwijl een neutraal molekuul het vrij gekomen electron kon opvangen en dan negatief geladen zijn. Het verschil met de molekulen in een electrolytische oplossing bestaat hierin, dat in de oplossing

het oorspronkelijke molekuul in twee brokstukken uiteenvalt, waarvan het eene een electron (soms twee of meer) te veel meeneemt en het andere dus een electron (resp. twee of meer) te weinig overhoudt en daardoor een positieve lading kan vertoonen; bij de gassen valt het oorspronkelijke molekuul niet uiteen, maar verliest alleen een electron of vangt er een op. Een gasmolekuul, dat op deze wijze geladen is wordt, evenals de brokstukken in het electrolyt, een ion genoemd en wij zullen hier dit woord dan ook doorloopend in die beteekenis gebruiken.

In 1900 en 1901 hebben Elster en Geitel in Duitschland en C. T. R. Wilson in Engeland aangetoond, dat zuivere, stofvrije lucht steeds een aantal positieve en negatieve ionen bevat, en dat het de beweging van deze ionen in een electrisch veld is, dat de lucht tot een geleider maakt. Het geleidingsvermogen hangt dus af van het aantal aanwezige ionen en hun bewegelijkheid.

Later onderzoek heeft getoond, dat in de benedenste lagen van den dampkring in den regel ongeveer 500 ionen van elk teeken in een cm^3 voorkomen en dat zij zich bewegen met een snelheid van circa 1,5 cm per sec. in een veld, waarvan de potentiaalgradiënt 1 volt per cm. bedraagt. Een eenvoudige berekening leert, dat dit aan de lucht een gering, maar bepaald geleidingsvermogen verleent, waarvan de grootte ook kan worden aangegeven door te zeggen, dat de weerstand van den beneden-dampkring bij helder weer $4,5 \times 10^{15}$ ohm is. Swann heeft beproefd eenig idee van de enorme grootte van dezen weerstand te geven, door den weerstand van een luchtzuil te vergelijken met dien van een staaf koper. „Een luchtzuil van 1 duim lengte, zegt hij, biedt evenveel weerstand aan den doorgang van den electrischen stroom als een koperen kabel van 30 duizend billioen mijlen lengte en dezelfde doorsnede. Deze kabel zou lang genoeg zijn om tusschen de aarde en de vaste ster Arcturus 20 maal heen en weer gespannen te worden."

Het klinkt erg klein, dat geleidingsvermogen van onzen dampkring, aldus uitgedrukt, maar het is toch niet geheel

onbeteekenend. Het is nog groot genoeg om een geïsoleerden geladen geleider aan de open lucht in 1 minuut zoowat 3 pct. van zijn lading te doen verliezen, zoodat het gros der lading in ongeveer een half uur door de lucht is weggelekt. Dit weglekken zou dan hierop neerkomen, dat de geïsoleerde geleider, voorzien bijv. van een positieve lading, de negatieve ionen naar zich toe zou trekken en de positieve afstooten. Bij aanraking van den geleider zouden dan deze negatieve ionen de lading langzamerhand neutraliseeren. Het eindresultaat is dan hetzelfde als wanneer de positieve lading geleidelijk langs een of anderen half-geleider was weggevloeid. Hoe snel dit weglekken geschiedt hangt natuurlijk in hooge mate af van de bewegelijkheid der ionen.

Vergelijken we nu hiermede de electrische toestanden in een wolk, dan vinden we een groot verschil. In een wolk zijn practisch geen gasionen; want, zelfs al zouden ze er even snel gevormd worden als in heldere lucht, dan kunnen ze toch niet blijven bestaan. Ze worden nl. onmiddellijk geabsorbeerd door de waterdeeltjes van de wolk en verliezen daardoor hun bewegelijkheid, want het kleinste waterdruppeltje is in verhouding tot een gasmolekuul ontzaglijk traag en log. Bovendien, bij de vorming van een wolk, d.w.z. als de afgekoelde waterdamp gaat condenseeren, werken de ionen als condensatiekernen, zoodat de waterdruppeltjes bijna uitsluitend op de ionen ontstaan. Hieruit volgt, dat er maar een heel geringe geleiding van electrische lading in een wolk kan zijn, enorm veel geringer dan in droge lucht en zoodoende komen wij tot het belangrijke besluit, dat *een wolk een van de beste isolatoren* is, die wij kennen! Geladen lichamen, die in een wolk worden opgesteld, vertoonen gedurende een uur en meer niet het geringste verlies van lading.

Wij moeten dus blijkbaar onze voorstelling van een onweer wijzigen, want in plaats van geleidende wolken, drijvende in een niet-geleidenden dampkring, moeten wij ons eerder voorstellen: niet-geleidende wolken, die in een geleidende atmosfeer drijven — een volkomen omkeering dus van de algemeene opvatting.

Zoolang we nog konden denken aan geleidende wolken, konden we teekeningen maken gelijk die uit de leerboeken bekend zijn, waarin van het naastbij geteekende punt van een wolk een „vonk" uitspat naar het meest nabije punt van een andere en de eene geladen wolk tegengestelde ladingen induceert op de boven- en onderoppervlakte van een lagere wolk. Al deze teekeningen verliezen hun zin als we toegeven, dat een wolk een uitmuntende isolator is. Want op een niet-geleider verzamelt de lading zich niet aan het oppervlak, zooals op een geleider.

Vestigen we dus onze aandacht nu uitsluitend op de electriciteit *in* de wolk en letten we er voorloopig niet op hoe zij daar ontstaan is. Elke electrische lading binnen in een wolk moet er door het water ingedragen zijn, òf wel op de wolkdeeltjes zelf, dus op de kleinste druppeltjes, òf op den regen, de grootere druppels, den hagel of de sneeuw, die in de wolk vervat zijn. De som dezer ladingen kan betrekkelijk groot zijn, feitelijk zóó groot, dat bij sterk geladen onweerswolken de electrische krachten, op de regendruppels uitgeoefend, grooter zijn dan de daarop werkende zwaartekracht.

Als de lading aangroeit in een bepaald gedeelte van de wolk, moet zij zich ten slotte ontlasten, òf wel naar een opeenhooping van tegengesteld teeken in een ander gedeelte van de wolk, òf naar de geïnduceerde lading op den aardbodem daaronder.

Hoe deze ontlading wordt ingeleid en dan voortgeplant is een probleem, dat maar zeer weinig de aandacht der physici getrokken heeft.

Wel is er veel bekend over de ontlading door de lucht van de eene *geleidende electrode* naar de andere ; maar in een onweer zijn geen electroden of ten hoogste één electrode, als de ontlading naar of van den grond plaats heeft.

Wij hebben dus twee voorname problemen op te lossen nl. 1^0. hoe ontstaat de lading op de wolkdeeltjes en 2^0 hoe komt de ontlading door een bliksemstraal tot stand.

* * *

Wij kunnen gevoegelijk uitgaan van het experimenteele feit, dat de dampkring bij wolkenlooze lucht sterk geïoniseerd is. Een tweede feit is, dat bij sterke verwarming van de aarde, bijv. op heete zomerdagen, snelle vertikale luchtstroomen ontstaan. Deze moeten de ionen meesleepen naar hooger luchtlagen, waar de temperatuur aanzienlijk lager kan zijn. Is deze lucht droog, dan gebeurt er verder niets bizonders. Bevat zij echter waterdamp in voldoende hoeveelheid, dan werken de ionen als condensatiekernen, een werking, die men eveneens proefondervindelijk en zelfs in het laboratorium heeft kunnen vaststellen. Het resultaat is dan, dat op elk molekuul „lucht", zullen we maar zeggen, dat geïoniseerd is, dus voorzien van een positieve of negatieve lading, een weinig van die waterdamp condenseert tot vloeibaar water; zóó weinig, dat zich een druppeltje vormt van ongeveer 0,01 mm. doorsnede, dat aan de oppervlakte electrisch geladen is.

Daar deze lading niet méér bedraagt dan 4.77×10^{-10} electrostatische eenheden, en zulk een eenheid zelf al een schijntje is, dat nauwelijks gemeten kan worden, begrijpt men hoe gering het tienduizendmillioenste (10^{-10}) deel daarvan is. Ook weet men hoeveel druppeltjes van bovengenoemde afmeting er in een wolk per kub. c.m. zijn en een eenvoudige berekening heeft geleerd, dat al die ladingen tezamen nog niet groot genoeg zijn om de kleinste electrische verschijnselen in den dampkring te veroorzaken, veel minder nog om de geweldige hoeveelheden lading, die voor een bliksemstraal noodig zijn, te leveren.

Wij moeten daarvoor een anderen oorsprong zien te vinden. Verschillende onderzoekers hebben daaraan hun krachten beproefd. Het wil ons voorkomen, dat Prof. G. C. Simpson het best geslaagd is en zullen daarom zijne theorie nader bespreken.

Elke theorie van de electrische processen in een onweersbui moet rekening houden met de aanvankelijke scheiding der positieve en negatieve ladingen en vervolgens met de over-

brenging van de gescheiden electriciteiten naar ver uiteenliggende deelen van de wolk.

Dat werkelijk die uiteenliggende deelen van de wolk electrisch geladen zijn, blijkt uit de lading, die door den vallenden regen naar de aarde wordt meegebracht. De electrische lading der regendruppels is met zorg bestudeerd.

De gewone methode bestaat in het opvangen van den regen in een van de aarde geïsoleerden regenmeter, waaraan de druppels hun lading afgeven ; de grootte dier lading wordt dan door een electrometer opgegeven, terwijl de regenmeter de hoeveelheid water bepaalt. Natuurlijk moeten voorzorgsmaatregelen worden genomen tegen den invloed van het electrisch veld der aarde en tegen de regendruppels, die andere deelen van het instrument zouden raken en daardoor wel een lading aan den electroscoop maar geen water in den regenmeter zouden brengen.

Op deze wijze werden in den loop der laatste 40 jaren proeven genomen door Elster en Geitel in Duitschland, door Simpson te Simla, door Kähler en Schindelhauer te Potsdam, door Baldit op den Puy, door Mac Clellan en Nolan te Dublin. De hoofdresultaten worden door Simpson aldus samengevat :

1°. Regenbuien, die positieve ladingen meevoeren zijn talrijker en heviger dan die welke negatief geladen zijn.

2°. De lading per cm^3. regenwater schommelt gewoonlijk tusschen nul en 1 electrostatische eenheden voor de gewone regenbuien en tusschen 2 en 4 voor onweersregens ; zij kan echter veel grootere waarden bereiken, die tot 40 eenheden gaan. De sterkste ladingen zijn verkregen van zwakke, negatieve buien.

3°. Bij onweersbuien vond men nog deze merkwaardigheid, dat het voorgedeelte van de bui sterke regens levert met groote druppels, die positief geladen zijn. Het achtergedeelte geeft daarentegen regens met kleinere druppels en negatieve lading.

Hieruit blijkt dus, dat de onweerswolken in hun geheel gepolariseerd zijn : vóór positief en achter negatief. Simpson

neemt bovendien nog aan, dat de ruimte waar zich de positieve lading bevindt, betrekkelijk klein is en gelegen vóór in het onderste gedeelte van de onweerswolk en dat heel de rest, zoowel het boven- als het achtergedeelte negatief geladen is.

Zijn theorie voor het ontstaan van de *sterke* electrische ladingen (in tegenstelling met de zwakke ionisatie-ladingen, die niet voldoende waren om de groote kracht van den bliksem te leveren) komt nu hierop neer, dat de lading het gevolg is van de *splitsing van regendruppels.* Hij noemt ze daarom de „breaking-drop" theorie.

De verdeeling der electrische ladingen naar verschillende streken van de wolk zou te verklaren zijn door de verschillende snelheden der deelen van de wolk en van de regendruppels met betrekking tot de vertikale luchtstroomingen, die zulk een kenmerkende trek zijn van alle onweersbuien.

Simpson tracht dit op de volgende wijze aannemelijk te maken.

Jaren geleden, in 1892, toonde Prof. Lenard reeds aan, dat, wanneer zuiver water spat tegen een vaste hindernis, het water geladen wordt met positieve electriciteit, terwijl de negatieve electriciteit in de lucht blijft hangen. In 1908 heeft hij zelf te Simla proeven genomen over ditzelfde verschijnsel. Hij constateerde daarbij dit belangrijke feit, dat niet eens een vaste hindernis noodig is, maar dat eenzelfde scheiding der electriciteit plaats vindt, wanneer een waterdruppel zich in de lucht splitst.

Het lag voor de hand te besluiten, zoo zegt hij, dat wij hier de bron der electrische ladingen in onweersbuien hebben gevonden. De eerstvolgende stap was: de omstandigheden na te gaan waaronder druppels in een onweersbui kunnen breken — en ook hier ging het onderzoek uit van voorafgaand werk van Lenard.

Een druppel water, die door stille lucht valt, bereikt spoedig een zgn. „eindsnelheid". Op het oogenblik nl. dat de tegenstand van de lucht even groot is als het gewicht van den druppel, zal de valsnelheid niet meer toenemen. De

eindsnelheid is dus blijkbaar verschillend voor druppels van verschillende grootte.

Lenard had deze eindsnelheden onderzocht voor druppels van 0,001 tot 0,636 cm. dikte. Hij vond inderdaad, dat de snelheden van 0,3 cm./sec. bij het grooter nemen der druppels opklommen tot 805 cm/sec. Maar deze snelheid was al bereikt door druppels van 0,45 cm. dikte en veranderde niet meer als de druppels dikker werden genomen. Zelfs begon zij dan weer iets geringer te worden, hetgeen moest worden toegeschreven aan de vormverandering der druppels. Lenard kon nl. aantoonen, dat vallende druppels van ongeveer 0,45 cm. gemiddelde dikte den bolvorm niet kunnen behouden, maar afgeplat worden, zoodat zij een grooter oppervlak van tegenstand aan de lucht bieden. Ten gevolge van deze deformatie worden de druppels onstandvastig van vorm en het is dit verschijnsel, dat de splitsing inleidt. Druppels, die grooter zijn dan 0,5 cm. gemiddelde diameter verdeelen zich spoedig in een aantal kleinere, welker valsnelheid dan ook weer geringer is.

Het gevolg van dit alles is, dat waterdruppels in stille lucht niet kunnen vallen met een eindsnelheid, die grooter is dan ongeveer 8 meter per seconde. En dat feit heeft weer ten gevolge, dat er geen regen kan vallen door een opstijgenden luchtstroom, die een vertikalen snelheidscomponent heeft van meer dan 8 m/sec.

Dit is wel een zeer merkwaardig resultaat, dat misschien de verklaring zou kunnen bevatten van het verwonderlijke verschijnsel, dat somtijds zeer laag hangende regenwolken toch geen regen op de aarde doen nederdalen.

Voor onweders heeft men nog dit experimenteele gegeven: sterke vertikale stroomingen van veel grooter snelheid dan 8 m/sec. zijn juist voor alle onweders kenmerkend en wel voornamelijk bij het opsteken van de bui, dus aan het front.

In een volgend artikel zullen wij, aan de hand van een paar schetsfiguren, de toestanden nagaan, zooals Simpson zich die voorstelt in de onweerswolk.

A. MULDER.

GRENZEN DER GODSDIENSTWIJSBEGEERTE.

II.

§ 2. WAT IS GODSDIENST.

1. Noodzakelijkheid en moeilijkheid van een begripsbepaling.
2. Methoden van begripsbepaling van den godsdienst.
3. Onaannemelijke definities.
4. Voorgestelde Godsdienstdefinitie.

1. Over het ontoereikende en futiele van definities is reeds menig verwijt gehoord. Maar ondanks dat er zijn, die in het opstellen van definities slechts tijdverlies meenen te zien, moet toch noodzakelijk ook hier het gebied worden afgepaald, en de religieuse van de niet religieuze verschijnselen worden afgezonderd. Over de eerste alleen immers wil men in de godsdienstwijsbegeerte zich gaan bezinnen.

Nochtans ligt hier aan het beginpunt weer een der grootste moeilijkheden. Heerschte er algemeene eenstemmigheid omtrent het wezen van den godsdienst en het bestempelen van bepaalde daden en uitingen als godsdienstige acten, dan zou niet bij het opstellen van de bepaling, die als onderscheidingsnorm moet gelden, reeds heel de theorie, waarvan die definitie een onderdeel vormt meespreken. Maar zonder dat de verdere philosophische stellingen reeds hun licht vooruit werpen op de aanvangspositie gaat het niet. Vanaf het moment dat een feit wordt waargenomen, hecht het zich al in ons in een bepaald kader van opvattingen. In verschillende graden en onder verschillende vormen heeft iedere mensch, vanaf het minst ontbolsterd verstand tot den meest verfijnden wijsgeer zich een bepaald beeld der dingen reeds gevormd ; men neemt daarmee mogelijkheden, onmogelijkheden, waarschijnlijkheden, typen en normen aan waarin de verdere waarnemingen zich moeten laten inlijsten. Zoo is

geen enkele waarnemer van feiten geheel en al zonder „vooroordeelen", en niemand laat zuiver en simpel „alleen de feiten spreken", die trouwens naar hun wezen ook stom zijn. Bij het waarnemen van de feiten in de uitwendige wereld is de mensch nooit een totaal werkelooze ontvanger. Vanaf het eerste contact met de realiteit schift en analyseert hij reeds. In al die scheidingen en onderscheidingen die zich grootendeels reeds spontaan afwerken, wordt getracht het nieuwe verschijnsel te ontleden in elementen die reeds bekend en geclassificeerd zijn.[1])

Wanneer onaannemelijke definities worden terzijde gelegd, zal het zijn omdat in de definitie die als criterium moet dienst doen, reeds een onaannemelijke wijsgeerige theorie verwerkt is. En daarmee gaat samen, dat ook in het afwijzen van zulke bepalingen, en in het opstellen van een andere geldige onderscheidingsnorm en wezensbegrip minstens ook die motieven meewerken, waarom men van begin af aan reeds het eene systeem niet, het ander wel kan aanvaarden. Totaal a-priori opgezette definities, positivistische of idealistisch-pantheïstisch getinte zijn onaannemelijk ; aannemelijk alleen die welke zich verzoenen laat met het reëel-objectivistisch standpunt, met het dualisme van God en wereld, zooals de natuurlijke Godsleer het natuurlijk verband tusschen God en wereld nader moet uitwerken. Wie hier alle „Voraussetzungen" wil vermijden, kan toch nooit deze allereerste vooropstelling omzeilen, om te kiezen of hij van uit het gegevene voor onzen geest wil beginnen, ofwel al het gegevene uit 's menschen eigen geest wil afleiden. En met een variant op Fichte's reeds aangehaald woord mag men hier wel zeggen : wat men voor definitie van godsdienst opstelt, hangt daarvan af wat men voor philosooph is. Dezelfde moeilijkheid die zich omtrent de godsdienstbepaling voordoet, laat zich eveneens

[1]) Over de wijze van werken in het verzamelen en beoordeelen van feiten, en een theorie over „de theorie" vgl. J. Maréchal, S.J. : Science empirique et psychologie religieuse, p. 10, 14, 26, overgedr. in *Etudes sur la Psychologie des mystiques* I (Alcan-Paris 1924). Ook Dr. J. H. Carp behandelde dit punt zeer diepgaand, waar hij in zijn : *Het Spinozisme als Wereldbeschouwing* (Arnhem 1931) in het 1 Hoofdstuk het interpretatie-probleem behandelt, vooral p. 9—21.

gevoelen bij de andere gebieden van den geest, bij de definitie van recht, staat, kunst enz.

Ongetwijfeld is hiermee reeds duidelijk welk een complex-verschijnsel onder het woord religio of godsdienst verscholen gaat.

2. Om het begrip te verduidelijken staan meerdere wegen open. De eerste is wel de woordverklaring. Wat wij echter godsdienst noemen, heet in het Romaansch gebied *religio*; en al spreken wij van godsdienstwijsbegeerte, de Duitschers hebben het toch liever over „Religionsphilosophie", omdat het Duitsch geen aequivalent van Religion bezit.

S. Thomas van Aquine [1]) tracht met het gezag van Isidorus, Cicero en Augustinus verschillende woordverklaringen van religio aannemelijk te maken, waaruit toch steeds blijkt dat religio onze betrekkingen met God regelt, hetzij dan het woord beteekent: steeds herlezen en herdenken (*relegere*) wat den dienst van God betreft; hetzij ons herkiezen (*reeligere*) van God wordt uitgedrukt, dien we te voren verloren; hetzij op de verbinding wordt gewezen, waarmee we aan God zijn vastgehecht (*religare*). In alle geval wordt daarmee duidelijk, dat volgens S. Thomas die handelingen religieus verdienen genoemd te worden, die er op gericht zijn aan God de Hem verschuldigde eer te bewijzen, omdat Hij in waarde voor ons en macht over ons alles overtreft. En in zijn systeem, waarin ook de deugden een stamboom moeten hebben, behoort de religio tot de familiekring der rechtvaardigheid; de religio immers regelt onze schuldverplichtingen tegenover God als tegenover „den anderen", die onderscheiden tegenover ons staat, en de rechtvaardigheid doet ons immers geven aan alle „anderen", wat hun toekomt.

Wat ook de etymologie van religio mag zijn, zeker is dat in de bovenvermelde afleidingen het begrip God niet in het woord zit zooals in ons „godsdienst"; en de theorieën die in plaats van God als „de andere", tot voorwerp stellen de moreele wereldorde, de orde in het heelal, de natuur, de

[1]) S. Th. II II 81. 1—4; 83. 3; I II 60. 3.

menschheid of de maatschappij, zullen bij het benutten van „Religion" niet zooveel behoeven te transponeeren uit het spraakgebruik als bij „godsdienst".

Een anderen weg dien men zou kunnen inslaan is de methode „per exclusionem". Uit eigen bewustzijn en uit datgene wat in de ondervinding met menschen en de geschiedenis der volkeren wordt geweten, schakelt men alles uit wat zeker geen betrekking heeft op godsdienst, om dan uit het overgeblevene nog dat „buiten haakjes te brengen" wat niet tot het wezen behoort. Misschien is op deze manier een phaenomenologische wezensschouwing van het begrip godsdienst of religio te verkrijgen maar de methode is niet zonder gevaar. Wellicht heeft men nog elementen behouden, die buitengesloten dienden te worden, of andere reeds verwijderd die mede hun stem moesten laten gelden. Daarenboven doet dezelfde moeilijkheid, die hier omtrent de bepaling van godsdienst ondervonden wordt, zich dan op het gebied van elk of althans vele der elementen gelden; eerst moet bepaald worden wat cultus, mysterie, verlossing, heilig, dogma enz. beteekent, vooraleer men weet, of ze iets met godsdienst te maken hebben en in hoever. De vage, niet scherp te omschrijven gevoelstoon die menigeen deze woorden in allerlei symboliek doet gebruiken, zou ook moeilijk langs dezen weg overeenstemming doen bereiken.

Nochtans zullen beide methodes hun beste hulpmiddelen moeten leveren, om tot een voorloopige definitie te komen. Als de waarheid bezeten wordt in de eenheid en gelijkheid van kennend subject en gekend object, (*adaequatio inter intellectum et rem*) dan zal ook de definitie van godsdienst daar zijn, waarin het subject ziet, dat wat het in zijn bewustzijn voor zoodanig houdt, ook buiten zich objectief als zoodanig bestaat.

3. Zeker moeten dus reeds van begin af aan zulke bepalingen worden teruggewezen, die het objectieve element, de traditie en de historie van het begrip godsdienst geheel en al verwaarloozen en alleen uit de subjectieve geesteshouding

van een auteur zijn opgekomen. Als dus Salomon Reinach [1]) den godsdienst definiëert : „un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés", voegt hij er zeer terecht aan toe, dat hier God, alle geestelijke wezens, het oneindige en alles wat men tot nog toe beschouwde als het eigen object van het godsdienstig leven uit de religieuze fundamenten zijn weggehaald. Dan pas is dus een definitie juist wanneer zij niets bevat van datgene, waarover het gros der stervelingen denkt dat het eigenlijk gaat. Wordt religio gedefinieerd als „un ensemble de croyances et de rites qui se propose d'accroître et de perpétuer le principe de vie de l'individu, du groupe et de la nature", [2]) dan wordt hier toch geenszins of zeker niet ten volle het wezen aangegeven, waarin de groote groepeeringen : Christendom, Jodendom en Islam evenals zoovele antieke en moderne godsdienstvormen het wezen van zichzelf stellen : het geloof namelijk en de onderwerping aan een hooger wezen of hoogere wezens. Hetzelfde geldt van Durkheim's definitie, door zijn Sociologische opvattingen miskleurd : „Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est à dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée église tous ceux qui y adhèrent. [3])

Oogenschijnlijk kan er een goede zin gevonden worden, althans ligt niet heel de onderliggende theorie open, wanneer godsdienst gedefiniëerd wordt : objectief als een structuur van den totaalgeest van een stam, volk of van heel de menschheid, subjectief als een bepaalde bewustzijnstoestand, nl.

---

[1]) S. Reinach : *Orpheus*. Histoire générale des religions, p. 4.

[2]) Dussaud : *Introduction à l'étude des religions* (Paris Leroux 1914). p. 290. — Een rijke collectie van voorgestelde definities vindt men in *J. H. Leuba : A Psychological Study of Religion* (New-York, 1912). Vgl. ook H. Pinard de la Boullaye S. J. *L'Etude comparée des religions, II Ses méthodes* (3e ed. 1929) p. 2—10, en J. P. Steffes, *Religionsphilosophie* (1925) p. 29—32 ; bij den eersten komen eenige der hier genoemde werken uitgebreider ter sprake ; bij beiden vindt men sommige punten, boven behandeld, eveneens kort aangestipt.

[3]) E. Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuses* p. 65.

de zgn. religiositeit. [1]) De uitleg die Eisler daaraan toevoegt, laat echter zien hoe in deze bepaling de godsdienst vooral gedacht wordt als een apriorische functie van 's menschen geest en gemoed, al hangt deze in haar bijzondere verschijningsvormen van ethnologische en historische voorwaarden af. De hoofdfactor van de religiositeit is ook niet 's menschen concreet-aanschouwelijk vatten, dat hij als eindig wezen is ingeschakeld in het oneindige, als deel in het geheel. Bij het godsdienstig leven behooren gevoelens van vrees en eerbied, van piëteit en verwachting, van dankbaarheid, veiligheid en liefde; men kan zich innerlijk voelen aangegrepen door het bewustzijn, dat een hoogere macht ons leidt en bestuurt, bij wie men hulp, troost, sterkte vindt, — men kan in den godsdienst zien een tendenz van ons emotioneel, verstands- en wilsleven om in een hooger, al-omvattend wezen een aanvulling en sluitstuk te vinden voor onze theoretische en practische werkzaamheid; — met dat al zijn secundaire eigenschappen althans aangeraakt, maar is het primaire element, de persoonlijke absoluut en van-menschenverstand-en-menschen-emotie onafhankelijk bestaande God, niet objectief veilig gesteld. Dat God als persoon wordt voorgesteld, is in dit apriorisme slechts een functie van onze „personificeerende apperceptie, waardoor het komt, dat wij alle wezens analoog opvatten aan ons zelf, en ze ook gewaarwording en wil toedeelen.

Zelfs de evolutietheorie, op oorsprong en ontwikkeling van den godsdienst toegepast, ligt in bovengenoemde definitie van Eisler verscholen. De objectieve godsdienst heet immers een bouwsel van den totaalgeest. Evolutie nu heet het meer en meer overwinnen van alle verengende en versplinterende bijzondere grenzen. Zoo schrijdt dus de godsdienst voort van den cultus der locale goden, ontstaan uit praeanimisme en animisme, tot dien van stam- en nationale goden om eindelijk in monotheïsme en pantheïsme te culmineeren. Een

[1]) Dr. R. Eisler: *Wörterbuch der philosophis. Begriffe*, in v. Religion. Vrgl. daar ook vele andere definities.

zich steeds ontwikkelend proces van rationaliseeren doet eindelijk positieven en gedogmatiseerden godsdienst overgaan in een vorm van „verstandsgodsdienst", of roept dezen vorm althans als nevenverschijnsel op, om onder wederzijdsche beïnvloeding hun evolutieweg verder te gaan.

Zwaar van Freudisme klinkt de bepaling, dat godsdienst een algemeen menschelijke dwangneurose is, die evenals bij het kind, haar oorsprong zou vinden in het Oedipuscomplex der vaderbetrekking. [1]) En de verdere verklaring, die tegelijk weer over den oorsprong van den godsdienst uitleg tracht te geven, zegt, dat de primitieve mensch aan de natuurkrachten een vaderkarakter toekent en ze in navolging van infantiele voorbeelden tot goden maakt. Vader, tegelijk gevreesd en bewonderd, is het oertype van ieder godsbeeld. Het vadercomplex ter eene zijde, en van den anderen kant de hulpeloosheid en behoefte aan bescherming zijn eng verbonden. De religieuse leerstukken krijgen in deze theorie consequent de waarde van een illusie. [2])

Is eenmaal de subjectieve factor in den oorsprong van den godsdienst overschat, hetzij op het ken- of emotioneel-gebied, dan kan men het ook verder toepassen op het terrein van streven en verlangens-bevredigen, en komt men er toe, om zooals de Italiaan Rensi het deed, den godsdienst te bepalen als „una costruzione dell' egoismo", een uitvindsel van onzen wil, ontsproten aan onze meest dringende behoeften en bedoeld om daaraan voldoening te geven. Consequent wordt het atheisme hiermee geprezen als de meest belanglooze godsdienst. [3])

Vanzelfsprekend klinkt het, ook zonder verdere ontleding, dat er geheele kenkritische, psychologische of dialektische wijsbegeerten worden afgesloten, wanneer Kant godsdienst, of althans „moralischer Glaube" definieert: een kennen en voorwaar-houden met zuiver practische bedoeling, gericht op het

---

[1]) S. Freud: *Zukunft einer Illusion*, 1927, p. 70.
[2]) l.c. p. 36, 50.
[3]) G. Rensi: *Apologia dell' ateismo*, 1925 p. 99.

nakomen van zijn plichten, [1]) en Schleiermacher „Religion" als: „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl", [2]) of Hegel in de religie ziet een objectieven vorm van den absoluten geest, die zichzelf openbaart in den mensch in den vorm van voorstelling. Er is dan een weten van God, van de aan zich bestaande logische idee, niet alleen hoe deze als idee van het zuivere denken bepaald is, noch alleen in de eindige bepalingen, maar hoe ze verschijnt en zich openbaart in den oneindigen verschijningsvorm als geest. Het weten van God en het onafscheidbare van dit bewustzijn met zijn inhoud, is volgens Hegel datgene wat wij godsdienst noemen. [3])

Voor een gedeelte van Hegels definitie zou men wel een goede verklaring kunnen vinden, al moet ze dan eerst van haar pantheïstischen inslag worden ontdaan. In den godsdienst immers tracht de mensch God in een symbolischen vorm in zijn voorstellingen te vatten, dien God, dien hij door wijsbegeerte kan kennen als den laatsten grond van al het kenbare, maar in zich onkenbaar en onvoorstelbaar — *Deus ineffabilis.* In dien godsdienstigen voorstellingsvorm wordt God als het ware geplaatst tusschen de andere objecten van 's menschen kennis, terwijl de nadenkende mensch zijn voorstelling van God corrigeert en de inperking van zijn Godsbeeld weer opheft.

Dit voorstellen van God in den menschengeest en de daarmee verband houdende symboliek is zóó met het religieuse leven samengeweven, dat het zich ook vaak naar buiten heeft geprojicieerd. De Gods-beelden en symbolische handelingen zijn er de bewijzen van. De afgodendienst is dáár ontstaan, waar men de correctie aan zijn voorstellingen niet meer aanbracht. — Op een verdere analyse van goede en onaannemelijke momenten in Hegels bepaling kan hier niet worden ingegaan.

De kritische godsdienstphilosophie, waarvan Dr. J. L. Snethlage ten onzent een proeve gaf [4]), komt tot de slotsom

[1]) Kant: *Kritik d. Urteilskr.* II § 91, uitg. Cass. Bnd. V. p. 552.

[2]) Schleiermacher: *Dogmat.* § 36.

[3]) Hegel: *Vorles. üb. d. Philos. d. Relig.* I p. 5, 12, 18. (Werke-Vollst. Ausg. 1832 Bnd. XI).

[4]) Dr. J. L. Snethlage: *Proeve eener kritische Godsdienstphilosophie,* 1924. p. 51.

dat evenals de natuur enkel in den vorm der natuurwetenschap voorhanden is, en ook het recht en de geschiedenis slechts in de desbetreffende wetenschappen bestaan, zoo ook religie alleen bestaat in het oordeel daaromtrent, d.w.z. als godsdienstwetenschap. Zelf is de schrijver zich wel bewust daarmee tegen de gangbare meening in verzet te komen; religie immers wordt algemeen geacht een zieleblik te zijn, die dieper weet te peilen dan het nuchtere verstand, en een leven te zijn, dat oorspronkelijker is dan theologie, maar krachtens zijn eenmaal gestelde beginselen, dat de kritische philosophie de wetenschappen haar voorwerpen niet doet vinden en afbeelden, maar zelf construeeren, deinst hij ook hier voor de conclusies van zijn principiepen op het gebied der religie niet terug.

Genoeg is hiermee reeds aangetoond, hoe het zoeken naar een algemeen-aangenomen begripsbepaling van godsdienst of religie geen kans van slagen heeft; — en hoe een of ander systeem van philosophie, positivisme, idealisme of hoe ook genaamd, reeds bij de opstelling der bepaling meespreekt. En men zou terecht kunnen zeggen, dat een definitie van godsdienst zoowel het uitgangspunt als het resultaat moet zijn van een godsdienstwijsbegeerte. Heel het volgend systeem immers moet de redelijkheid van het punt van vertrek rechtvaardigen voor het verstand.

Als derhalve de beginselen eener godsdienstwijsbegeerte worden voorgedragen in katholieken zin, zal dus ook de bepaling van godsdienst reeds bij het begin de katholieke geesteshouding, ten opzichte van realiteit, van God- en schepsel-zijn, van synthese tusschen object en subject, moeten openbaren, een geesteshouding, die zich voor zich zelf legitimeert in heel de verdere systeem-ontwikkeling.

Ook bij de wijsbegeerte van den godsdienst moet weer meetellen het onmiskenbare feit, dat er een christelijke wijsbegeerte bestaat (waarover onlangs Gilson, Bréhier, Blondel, Huby en Maritain disputeerden) [1]; dat het christendom dus

[1] Vrgl. E. Bréhier in *Revue de métaphysique et de morale*, avril-juin 1931; E. Gilson in *Bulletin de la Soc. franç. de Philosophie*,

iets heeft bijgedragen ook tot het dieper verstandelijk inzicht in de wezenssfeer ; en dat de gegeven openbaring ook iets te zeggen heeft aan de houding der wijsbegeerte, die van de openbaring minstens een negatief normeerende leiding ontvangt.

Er zijn immers vooreerst objecten, realiteiten dus, die op zich tot het gebied der philosophie behooren, maar door de philosophie alleen nog zoo weinig expliciet zijn doorschouwd, die door de openbaring echter op het eerste plan zijn gesteld. Wat schepping, natuur, zonde, persoonlijkheid beteekent, wat God is als eerste zijnsoorzaak, van wien al het andere zijn tot in zijn diepste vezels afhankelijk is — de westersche philosophie is er nooit uit zich alleen tot die diepten in doorgedrongen, zooals haar gegeven is, nu zij door het openbaringlicht er heen wordt gewezen. En ook de inhoud der openbaring zelf interesseert de philosophie. Als zij belang stelt in de feiten van de zintuigelijke waarneming en de ontdekkingen der wetenschap, hoe zou zij dan ook niet belang moeten stellen in het feit van het geloof en het bestaan eener theologie, die daarenboven nog hare wijsgeerige methodes als instrument gebruikt, om zoover 't gaat, inzicht te krijgen in de geloofsmysteries.

4. De definitie die wordt opgesteld zal dus rekening moeten houden èn met het phaenomeen, dat wij subjectief in ons bewustzijn als godsdienst bestempelen, èn ook met het objectief historisch gebruik van het woord, vooraleer nog zoo'n variëteit van theorieën was uitgedacht. Aan traditie geschiedenis en sensus communis moet men ook hierin recht doen wedervaren. Niet licht zal het eeuwen-oude gebruik van een begrip omtrent zoo'n algemeen menschelijk verschijnsel essentiëele aspecten van het religieuse feit hebben verwaarloosd en miskend. En wat schuilt in de diepste zieleplooien, waarvoor geen menschenwoorden fijn en ijl genoeg zijn, om dat te benoemen, zal toch nog wel door nuanceeringen

mars-juin 1931 ; J. Maritain in *Revue Néo-Scol.* mai, 1932 ; M. Blondel : *Le problème de la Philosophie catholique*; J. Huby S. J. in *Etudes*, 5 juin, 1932 ; M. Sourian in *Revue de métaphysique et de morale*, juill.-sept. 1932.

zóó zijn aan te duiden, dat het kennend subject, zoo het niet totaal a-religieus is ingesteld, — en wie is dat van nature ? — in zijn eigen bewustzijn een echo daarvan hoort medeklinken.

Met godsdienst of religio wordt hier dus bedoeld, gezien vanuit den mensch, subjectief : de totale houding, of geestesgesteldheid, (denken, voelen, streven, handelen), die men heeft tegenover een bovenaardsche wereld, wier persoonlijkheid of persoonlijkheden ingrijpen in ons leven. De allesovertreffende oppermacht van deze „andere wereld" doet den mensch zich eigen onmacht bewust worden, maar richt ook zijn aandacht op de groote waarde van die wereld voor zichzelf.

Naar de intensiteit van dit al, die in een individu grooter en minder kan zijn, kan hij meer of minder religieus worden genoemd ; dezelfde maatstaf kan worden aangelegd om de rangorde van verschillende godsdiensten te bepalen, al naarmate zij intenser deze subjectieve mentaliteit bij hun volgelingen bewerkten.

Het objectieve van den godsdienst zou men kunnen noemen: de verzameling leerstukken, inzichten en praktijken, die betrekking hebben op een als bestaand gedachte werkelijkheid, die (als persoon) op eenigerlei wijze 's menschen levenslot en het wereldbestaan in handen heeft. Dat de godsdienstige activiteit zich omtrent een persoonlijkheid beweegt, dat dus de God van den godsdienst een persoon is — in tegenstelling met den God van menig wijsgeerig systeem — is met het phaenomeen zelf gegeven. Natuurlijk moet die persoonlijkheid van God in een godsdienstwijsbegeerte door de philosophische verklaring worden gefundeerd en gelegitimeerd.

Dat hiermee dus ook S. Thomas' definitie van godsdienst gerechtvaardigd is : „aan God het verschuldigde eerbetoon geven", behoeft geen nader betoog. De elementen hierboven alle onderscheiden, liggen weliswaar niet schematisch in Thomas' lapidaire woorden, maar de verdere uitwerking van deze bepaling, met S. Thomas' als persoonlijk gedachte God-schepsel-verhouding, moet ze achtereenvolgens ter sprake brengen.

(Wordt vervolgd). H. ROBBERS.

METEORIETEN EN METEOOR-KRATERS.

Onder meteoren (μετέωρα) verstonden de oude Grieken alle atmosferische verschijnselen, en de wetenschap dier verschijnselen heet nog altijd „meteorologie''. Maar in 't tegenwoordige spraakgebruik beperkt zich de beteekenis van het woord „meteoor'' tot die klasse van lichamen, die van uit de hemelruimte in de aardsche atmosfeer geraken en daar gedurende een korten tijd zichtbaar worden als stervormige lichamen, die in snelle vaart langs het hemelgewelf schieten, of soms ook als grootere lichamen, die het geheele nachtelijke landschap doen opklaren door hun schitterend licht. Gewoonlijk verdeelt men ze in drie klassen: vallende sterren, vuurbollen en meteorieten. De vallende sterren varieeren vanaf de grens der zichtbaarheid tot de helderheid van Saturnus of Jupiter. Vuurbollen zijn minstens zoo lichtsterk als Jupiter of Venus, en soms worden ze beschreven als grooter en helderder dan de volle maan. Niet zelden gaat hun vlucht door den dampkring gepaard met een geluid als van een rollenden donder, en barsten zij op het eind uiteen. Meteorieten noemt men gewoonlijk de voorwerpen, die als vaste lichamen de aardoppervlakte bereiken. Naar hun samenstelling verdeelt men deze laatste in drie klassen: aërolieten (in hoofdzaak steen), siderolieten (ijzer en steen) en siderieten (nikkel-ijzer).

Wanneer een meteoor met een snelheid tusschen 10 en 80 kilometer per seconde in den dampkring der aarde dringt, wordt aan de vóórzijde de lucht, die niet zoo snel ontwijken kan, sterk samengeperst en tevens verhit, waardoor ook de meteoor aan de vóórzijde tot gloeien wordt gebracht en vervluchtigt. Is zijn massa gering en zijn snelheid groot, dan gaat hij geheel in damp op. Alleen zwaardere brokken kunnen de vuurproef doorstaan en als meteorieten de aardoppervlakte bereiken. Gewone vallende sterren verdwijnen op een

gemiddelde hoogte van 100 kilometer, vuurballen op 60 kilometer hoogte of lager. Meteorieten, die men na hun verschijning terugvond, werden onzichtbaar op gemiddeld 24 kilometer hoogte; dat komt, omdat ten gevolge van den weerstand der lucht hun snelheid en tevens de verhitting op die hoogte al aanzienlijk was afgenomen.

De grootste meteoriet, dien men ooit heeft *zien* vallen en daarna heeft opgegraven, was die van Paragould in N.O. Arkansas. Het licht, dat hij gaf, was zóó sterk, dat men te St. Louis meende, dat er een vliegtuig in brand was gevlogen. Dat was op 16 Februari 1930, 's morgens te 4 uur. Op omtrent 8 kilometer hoogte werd hij onzichtbaar en kort daarna hoorde men een donderend geraas, dat wegrolde in Z.W. richting. Een paar uur later bemerkte een boer te Paragould, die naar zijn veld ging, een versche voor in de aarde, 10 meter lang en 80 centimeter diep. Daarin vond men nog denzelfden dag een meteoorsteen van 40 kilogram gewicht. Op 16 Maart d.a.v. ontdekte men in de buurt nog een grootere opening, bijna 3 meter diep, en daarin lag een tweede meteoorsteen, ruim 400 kilogram zwaar, van dezelfde samenstelling als de eerste.

De zwaarste meteoriet, dien men tot nog toe gevonden heeft, is die van Grootfontein, in Z. W. Afrika. Zijn bestaan was sinds lang bekend, maar men wist er weinig van. In Maart 1929 is Dr. W. J. Luyten erheen gereisd, om een onderzoek in te stellen. Het is een ontzaglijk blok metaal, bijna rechthoekig van doorsnee, 30 dm lang en 33 dm breed, met een dikte afwisselend tusschen 7 en 15 dm. Het bovenoppervlak is vrij effen en ligt nagenoeg horizontaal. Tengevolge van zijn eigenaardige ligging is het niet goed mogelijk te achterhalen, hoe diep de meteoor met zijn neus in den rotsgrond is gedrongen. Maar volgens een ruwe schatting is zijn gewicht niet minder dan 50.000 kilogram. Daarvan is 17.4% nikkel en 81.3% ijzer. Dat hooge nikkelgehalte is opvallend. De meteoor is dan ook buitengewoon hard, zoo hard als 't staal van lokomotiefraderen. De groote meteoriet, die door Peary uit Groenland

naar New-York is gebracht, weegt „maar" 36500 kilogram, dus aanzienlijk minder dan die van Grootfontein.

De uitwerking, die de val van een meteoor heeft, is natuurlijk afhankelijk èn van zijn snelheid en massa, èn van den aard van het terrein, waar hij inslaat. Voorwerpen, die zich onder de werking der zwaartekracht in een weerstandbiedende middenstof bewegen, vallen ten slotte met een eenparige snelheid, waarbij dus de zwaartekracht wordt opgeheven door den weerstand. Datzelfde beginsel geldt voor meteoren: hun eindsnelheid is vrijwel onafhankelijk van de beginsnelheid, die zij hadden buiten den dampkring, mits de luchtmassa, die bij den val verdrongen moet worden, groot is in vergelijking met de massa van den meteoor. Betrekkelijk kleine meteorieten komen bijna loodrecht naar beneden als voorwerpen van dezelfde dichtheid en afmetingen, die uit een groote hoogte vallen. Het spreekt vanzelf, dat ook de vorm van 't voorwerp een grooten invloed heeft op den weerstand der lucht, en dus op de eindsnelheid. Om althans een ruwe schatting te krijgen van de snelheid v (in Meters per seconde), waarmee een kleine sideriet inslaat, kan men zich bedienen van een uit ballistische proeven afgeleide formule, [1]) die voor een kogel geldt van P kilogram gewicht en R meters straal:

$$v^2 = 72\,P/R^2.$$

Volgens die formule bedragen de eindsnelheden van ijzeren kogels van 1 gram (3 mm straal), 35 gram (1 cm str.) en 2250 gram (4 cm str.) achtereenvolgens 90, 159 en 318 Meter per seconde; de massa lucht, die zij bij hun val uit groote hoogte moeten verdringen, is gelijk aan resp. 300, 89 en 22 maal de eigen massa van den kogel. Siderieten van die afmetingen zullen dus zelfs in zand- of bouwgrond niet meer dan eenige decimeters indringen, zooals ook bevestigd is in de weinige gevallen, waarin men den val heeft waargenomen. En bij

[1]) Zie: Willard J. Fisher: *The penetration of iron meteorites into the ground.* Proceedings Nat. Acad. of Sciences of America. 19 (1933) 286. De door den Schrijver becijferde eindsnelheden zijn echter blijkbaar foutief.

aerolieten van dezelfde afmeting is de eindsnelheid nog 30% minder.

Diezelfde formule geldt echter niet meer voor zware meteorieten. Een ijzeren kogel van 3 dm straal en een gewicht van omtrent één ton, zou een gewicht van drie ton aan lucht te verdringen hebben. Zulk een lichaam zou in zijn val naar de aarde nog wel sterk vertraagd worden, maar het zou van zijn oorspronkelijke snelheid nog heel wat behouden hebben. Het minimum dier oorspronkelijke snelheid (ten opzichte der aarde) is ongeveer 10 kilometer per seconde. Een ijzeren bol van 125 ton, die daarmee in de atmosfeer dringt, zou volgens de berekening van Moulton bij vertikalen val inslaan met een snelheid van 6 kilometer. Nu leert de berekening, dat de bewegingsenergie van een meteoriet met een snelheid van 3.7 kilometer per seconde gelijk staat met de explosieve energie van een gelijk gewicht aan nitro-glycerine. Daar die bewegingsenergie evenredig is met de tweede macht der snelheid, zou zij bij een snelheid van 37 kilometer — a priori niet ondenkbaar — honderdmaal meer bedragen. Als dus een reusachtige meteoor met meerdere kilometers snelheid tegen den harden rotsgrond slaat, zal waarschijnlijk het grootste gedeelte niet alleen smelten, maar geheel vervluchtigen. De explosie zou een krater in de aarde slaan, zóó groot als veroorzaakt zou worden door het plotseling springen van eenige tonnen nitroglycerine, en daarbij zou met den meteoriet ook veel materie van den rotsgrond vervluchtigen. Kleinere, ongesmolten stukken zouden rondom wijd en zijd verspreid worden of begraven in den bodem van den gevormden krater; een groote samenhangende massa van den meteoor zou waarschijnlijk niet meer te vinden zijn. Het feit, dat er desniettemin zeer zware siderieten dicht bij de oppervlakte der aarde zijn gevonden, kan men verklaren door aan te nemen, dat zij onder een kleinen hoek zijn ingeslagen, zoodat de gevolgde aardverschuiving meer in horizontalen dan in vertikalen zin geschiedde. De groote meteoriet van Peary is bij zijn val in Noord Groenland waarschijnlijk terechtgekomen op een dikke

laag sneeuw en ijs. En die van Grootfontein kan door zijn platten vorm sterk vertraagd geweest zijn in zijn val; hij kwam terecht in zachten kalksteen, zoodat hij spoedig in zijn vaart kon worden gestuit zonder uiteen te springen. Ja, misschien, misschien.... en wie weet hoeveel eeuwen geleden....

Maar wij behoeven geen eeuwen terug te gaan, om getuigen op te roepen van de verwoesting, die de val van een reuzenmeteoor veroorzaken kan. Op 30 Juni was het juist 25 jaren geleden, dat zulk een feit plaats vond in de Siberische provincie Yenissei, tusschen Vanovara en Strelka. Een landbouwer, Semenow, van Vanovara zag op 50 mijlen afstand in het noorden een vuur en voelde een hittegloed. Kort nadat het vuur verdwenen was, hoorde hij een uitbarsting en werd hij meters ver weggeslingerd van de trap van zijn huis, waar hij gezeten was en verloor toen het bewustzijn. Zijn woning werd door de luchtgolf deerlijk gehavend. Zelfs nog op 400 mijlen afstand nabij Kansk voelden de treinbeamten den sterken luchtdruk, die gepaard ging met een loeiend geluid. De machinist stopte, daar hij voor een aardbeving vreesde. Menschen en paarden werden tegen den grond gesmeten. Een Toengoes, die op het terrein van den val voorraadschuren had en omtrent 1500 tamme rendieren, vond ternauwernood nog wat puin en eenige verschroeide cadavers.

De streek van den val is onherbergzaam en slecht toegankelijk, en eerst in Februari 1927 werd een Russische expeditie uitgezonden, om den meteoriet op te sporen. Het terrein is een natuurlijke inzinking omgeven door heuvels. Vóór den val was er een dicht oerwoud, nu is er alles kaal. De boomen, van takken en bast beroofd, liggen over tientallen van kilometers in concentrische rijen met hun toppen naar buiten. Zij dragen alle de sporen van eenzelfde verschroeiing, geheel verschillend van die veroorzaakt door een gewonen boschbrand. Het middengedeelte van het getroffen terrein is doorploegd met groeven, vele meters diep, die meest van N. O. naar Z.W. loopen. Men vindt er dozijnen trechters met steile wanden, vele meters diep en breed. Het mosbed in 't Z.O. deel is

weggeschoven, en in een moeras herschapen; in het N. O. is het mos opgehoopt, alsof de geheele bovenlaag in die richting verplaatst was. Pogingen om den meteoriet op te graven, werden tot nog toe niet gedaan.

Meerdere kratervormige openingen zijn er nu bekend, waarvan men met recht veronderstelt, dat zij door inslag van meteoren ontstaan zijn. Zoo is er bij Odessa in Texas een cirkelvormige krater met een straal van 90 Meter, in welks nabijheid een groote hoeveelheid meteoorijzer werd gevonden. In de buurt van Henbury in Centraal Australië is een groep van 13 kraters, waarvan de grootste 220 bij 120 Meter meet en nagenoeg 20 Meter diep is. Ook rondom deze vond men honderden stukken meteoorijzer, van een gewicht van enkele grammen tot 90 kilogram. Ook de zoogenaamde „Carolina Bays" langs de kustvlakte van Noord- en Zuid-Carolina hebben den laatsten tijd de aandacht getrokken. Dat zijn honderden ronde of ovale inzinkingen, wier lengten in grootte afwisselen van 85 tot meer dan 1300 Meter. Hoe grooter ze zijn, des te meer ovaal is hun vorm; hun lange assen loopen ongeveer in de richting van N.W. naar Z.O., en de Zuid-Oostelijke rand is hooger dan de Noordwestelijke. Vermoedelijk zijn de meteoren, die deze „Bays" veroorzaakten, in die richting onder een betrekkelijk lagen hoek ingeslagen.

De meest bekende meteoorkrater is nog altijd die van Winslow in Arizona, ook wel die van den Cañon Diablo geheeten. Het is een komvormige uitholling, omtrent 1300 meter in middellijn en 200 meter diep. De rand steekt 50 meter boven de vlakte uit. Aan den Zuidoostrand zijn de rotslagen opgetild.

Duizenden siderieten zijn rondom den krater opgeraapt, en aan verschillende wetenschappelijke instellingen geschonken. Zij lagen over een omtrek van 6 kilometer verspreid; de zwaarste woog 700 kilogram. Hun totaal gewicht bedraagt niet meer dan enkele ton, en zeker is dat maar een klein percent van den reuzenmeteoor. Aanvankelijk dacht men, dat deze begraven lag onder den bodem van den krater. Nadat

het aanbrengen van een schacht niet mogelijk was gebleken van wege het grondwater, werden er van 1905 tot 1908 zeventien boringen uitgevoerd tot diepten van 300 tot 500 meter. Men vond enkel wat stukjes nikkelijzer, maar stiet niet op een groote massa. Een voorname ontdekking daarbij was, dat de ligging der diepere rotslaag volkomen normaal was, zoodat een vulkanische oorzaak uitgesloten is. Na 1920 heeft men nog een onderzoek ingesteld in den zuidelijken kraterrand, in de veronderstelling, dat de meteoor in schuine richting uit het Noorden kwam en nu diep onder den 30 Meter opgetilden Zuidrand bedolven lag. Tusschen 400 en 460 Meter diepte vond men meteoorijzer, maar de boormachine brak en 't werk werd opgegeven. Een nieuwe poging tot het graven van een schacht in den Zuidrand mislukte weer tengevolge van het grondwater en den brokkeligen toestand der rotsen. Men is nu van plan een nieuwe vertikale schacht te graven, wat verder naar het Zuiden, in de ongerepte rotslagen, om daarna te trachten in horizontale richting den verborgen schat te benaderen.

Zal het lukken ? Wij mogen het hopen. Maar 't blijft nog een groote vraag, of het geen vergeefsch zoeken zal blijven. Vanwege de groote massa, die de meteoor moet hebben gehad, was zijn snelheid vermoedelijk meerdere kilometers groot, en is hij bij den geweldigen slag op den rotsgrond geheel verbrokkeld, misschien zelfs grootendeels vervluchtigd. En was het geen sideriet, maar een meteoorsteen, wat velen voor waarschijnlijk houden, dan is hij bij den val zoo goed als zeker geheel verbrijzeld, en zijn toen de ingesloten stukken meteoorijzer in den omtrek wijd en zijd verspreid. [1])

Specola Vaticana, 6 Mei 1933. J. STEIN.

[1]) In het Juni-nummer van „The Observatory" wordt in de „Meteor Notes" een artikel besproken van Dr. L. J. Spencer: *Meteoric Craters as Topographical Features on the Earth's Surface* (Geographical Journal, March 1933). Daarin lezen wij: Of the Siberian craters Dr. Spencer Says: It is certain that some catastrophic event occured there on 30 June 1908, but its exact nature still remains doubtful. (Noot toegevoegd tijdens correctie).

NEDERLANDSCHE BOEKEN OVER GODSDIENSTWETENSCHAP.

1. J. H. F. Kohlbrugge: *'s Menschen religie.* Wolters, Groningen, 1932. f 4.90.
2. Dr. H. Th. Obbink: *De godsdienst in zijn verschijningsvormen.* Wolters, Groningen, 1933. f 7.90.
3. Dr. A. v. Deursen: *Der Heilbringer.* Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nord-amerikanischen Indianern. Wolters, Groningen, 1931. f 5.90.
4. Prof. Dr. K. Bellon: *Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap.* Standaard-Boekhandel, 1932. Ing. frs. 60.—.

1. Dynamisme — magie — animisme — polytheisme — primitief monotheisme — ethisch monotheisme —: en toch is dit boek gelukkig niet opgebouwd volgens een vooropgezet ontwikkelingsleer-schema. Integendeel prof. Kohlbrugge neemt aan, dat èn magie èn animisme èn religie behooren tot het wezen van den primitieven mensch. Heel veel gewicht hecht hij aan het magisch dynamisme, dat hij op drievoudige wijze beschouwt. Allereerst de magische kracht, gedacht als eigenschap der dingen; dan de magische kracht, gedacht als huizend in ziel of geest; ten derde de magische kracht, gedacht als één groote macht, die het heelal doordringt. Uit de magische kracht, door het primitief denken beschouwd als eigenschap der dingen, zouden in eerste instantie magie, amulet en fetisch ontstaan zijn, en later natuurdienst uitloopend in een soort polytheisme; uit de magische kracht, door den primitief in verband gebracht met geest of ziel, zou polydaemonisme gegroeid zijn, dat ook in een polytheisme overgaan kan. Uit de beschouwing der kosmische kracht als zoodanig, zou zich pantheisme en ook monotheisme kunnen ontwikkelen. Schrijver ontkent de mogelijkheid niet, dat het primitief monotheisme ook ontspruiten kan uit de beschouwing der natuur, die het causale denken ook van den primitieven mensch tot aanname van een heelal-schepper dwingen

kan ; maar toch voelt hij voor dien uitleg het minste. Reden is, dat volgens Prof. Kohlbrugge de primitief daarvoor te slecht abstractief en complexief denken kan. Nu is het wel merkwaardig, dat anderen juist het verschil tusschen primitieven en modernen mensch hierin stellen, dat de primitief meer complexief denkt dan wij ; wijl juist de moderne wetenschap de detail-kennis bevordert. Zeker is, dat het verstand de zinnen volgt ; we zien eerder den muur dan de steenen, eerder het huis dan de onderdeelen, eerder de snor dan de haren. Trouwens op dit punt hinkt de auteur op twee gedachten. Eenerzijds ziet volgens hem de oermensch zelfs zijn eigen lichaam niet als een geheel (bl. 7) ; anderzijds komt deze toch tot de idee van één kracht, die alles doordringt (bl. 114), en zijn er tal van primitieven, die een hoogste wezen, een schepper kennen, een meer abstracte godheid (bl. 157). Geen wonder dan ook, dat schrijver die moeilijkheid zelf gevoeld heeft (bl. 114). Ik begrijp werkelijk niet, waarom men zooveel moeite heeft, bij een primitief een beetje gezond verstand te veronderstellen ; dat ze dat gehad hebben is, gezien hun uitvindingen en hun taal met algemeene begrippen, voor mij veel gemakkelijker te aanvaarden, dan een *mana*-theorie, zooals Prof. Kohlbrugge die opvat, en die ook ethnologisch zeer aanvechtbaar is.

Het verschil tusschen godsdienst en magie zocht schrijver vooral hierin, dat de godsdienst aan de dynamische kracht een wil toekent, waarbij het gevoel den mensch drijft tot vereering. Het ethisch moment schijnt hem geen oorspronkelijk bestanddeel van den godsdienst en komt later. Ook op dit punt, geloof ik, dat Prof. Kohlbrugge zich niet alleen philosophisch, maar ook ethnologisch vergist. Bij tal van primitieven vindt de prediking van éénen God, die looner is van het goed en straffer van het kwaad, zeer weinig moeielijkheid, wijl ze hun gedachtengang zoo na ligt.

Er is heel veel in het boek van Prof. Kohlbrugge, dat van katholiek wijsgeerig of godgeleerd standpunt absoluut niet te aanvaarden is. Zijn opvatting over het monotheisme

in het boek Genesis, over de waarde der Godsbewijzen, over het heteronome Christendom kan de onze niet wezen. Als hij magie rekent tot het wezen van den mensch, kunnen we hem niet bijspringen, tenzij hij spreekt over den gevallen mensch als zoodanig ; evenmin als hij negeert, dat het monotheisme tot de geaardheid van den mensch behoort, tenzij hij spreekt over den opstandigen mensch in zijn gevallen zondigen toestand. En met die restrictie alleen zijn we het met hem eens, dat uit het feit van de verspreiding van het monotheisme over de aarde tegen de natuurlijke geaardheid van den mensch in, deze leer haar superioriteit toont boven alle andere godsdiensten.

Het werk, dat we bespreken brengt een geweldig materiaal. Niet altijd echter is het critisch onderzocht. Zoo b.v. bl. 48 : „Ook nu nog wordt door de Kerk als hoofdkenmerk van het heilige gesteld, dat dit sterke krachten uitstraalt" ; of bl. 36 : „De onderwijzende religieuze weet zeer goed, dat het slagen van haar leerlingen afhankelijk is van het onderwijs en de ijver van de leerlingen. Dit houdt zij hun ook voor ; evenwel verhoogt zij bovendien hun moed en vertrouwen door hen een scapulier om te hangen. Zij handelt hiermee zeer menschkundig" ; of bl. 39 : „De handoplegging voor het priesterambt moet door den bisschop geschieden en daar de aartsbisschop der Oud-Katholieken te Utrecht de eenige aartsbisschop is buiten de Roomsch-Katholieke kerk, die zich op deze continuiteit beroemen kan, gaat hij voor het handen opleggen naar Polen enz.", waar in de noot twee merkwaardige boekjes geciteerd worden uit 1769. Als men zulke onnauwkeurigheden ziet voor de dingen die zoo nabij zijn, ontstaat er wel eenige vrees voor die welke verder af liggen.

Schrijver zegt dat de litteratuurlijst niet volledig is, en geeft een reden. Maar een Mgr. Le Roy en een Pinard de la Boullaye had wel genoemd mogen worden ; en van W. Schmidt alleen citeeren de artikelen in Anthropos 1908—1910 is wel heel weinig.

2. Na een korte inleiding, waarin onder meer en bovenal gehandeld wordt over de verhouding, die er bestaat tusschen godsdienst met cultuur magie en zede, gaat schrijver in de drie volgende hoofdstukken over tot de bespreking van den mensch in zijn betrekking tot natuur, samenleving en het gansch-andere, om in de vier laatste kapittels zijn lezers te onderhouden over de wereld der goden, de verschillende wijzen van godsvereering, de religieuze voorstellingswereld en de heilige boeken.

Op de elfde bladzijde in de inleiding zegt de auteur, dat waar het gaat over verschijningsvormen — zoo immers zegt de titel van het boek — de moeilijke vragen naar wezen en oorsprong van den godsdienst kunnen blijven rusten. Dit kan waar zijn, zoo men zuiver beschrijvend te werk gaat, en ook dan nog in het heel lastig ; beperkt men zich echter niet tot beschrijving en wil men de verschijnselen ook duiden, dan wordt de oplossing dier vragen vaak een levenskwestie. Nu gaat Dr. Obbink niet zuiver beschrijvend te werk : hij interpreteert zonder zijn lezers een hecht godsdienst-wijsgeerig systeem te bieden ; en daardoor worden al zijn interpretatie's van zijn groot feitenmateriaal beweringen, waarvan sommige waarde hebben, andere daarentegen wetenschappelijk onhoudbaar zijn, leiden tot de vereenzelviging van het heiligste met het profaanste, en vaak moeten voeren tot de ondergraving van de transcendentie der Christelijke religie ; al ligt dat, zooals blijkt uit de wijze waarop Dr. Obbink spreekt over de figuur van den Verlosser, zeker niet in de bedoeling van den schrijver. Over verschillende misvattingen op 't gebied van het katholicisme, b.v. magische kracht der Sacramenten, zullen we maar niet nader spreken ; van elders ze zijn den lezers allicht bekend.

Het boek van Dr. Obbink, even statig van voorkomen als deftig in prijs, mooi uitgevoerd en ruim van illustraties voorzien, wordt aangediend als bestemd voor studenten en ontwikkelde leeken. En ondanks mijn eerbied voor de kennis van den schrijver, zeg ik : jammer. Want de vooruitgang

der wetenschap is met een uitgave als deze niet gebaat; een student zal er geen inzicht in de dingen door krijgen; de ontwikkelde geloovige Christen kan er niets door winnen, wel veel door verliezen.

3. In dit belangrijke boek [1]) behandelt de schrijver het vraagstuk van den z.g. heilbrenger; een legendarisch-mythologische figuur, die nu eens de gedaante aanneemt van een soort middelaar tusschen mensch en godheid, een wereldordenaar en beschavingbrenger; dan weer ondanks zijn betere eigenschappen optreedt in diergestalte of zich zelf verlaagt tot een viezen hansworst. Met heel veel zorg heeft Dr. v. Deursen een geweldig aantal gegevens bijeengebracht over de N. Amerikaansche inboorlingen, niet alleen uit moderne gegevens, doch ook uit de berichten der oudste missionarissen. Zeer terecht: zoo toch is het mogelijk veel nieuwere infiltratie uit te scheiden. Na eerst zijn stof kritisch en ethnologisch te hebben gerangschikt, gaat de schrijver in het dertiende hoofdstuk tot een klassificatie der verscheidene heilbrenger-typen over, waar hij hij den lezer behulpzaam is door eenige zeer overzichtelijke en leerrijke tabellen.

In het eerste hoofdstuk worden eenige methodologische beschouwingen gegeven, die zeer zeker een vooruitgang beteekenen op het aprioristisch gedoe der oudere ethnologen. Ik vraag me echter af, of Dr. v. Deursen niet wat verder had kunnen gaan en door het vergelijken van zijn ethnologisch geschift materiaal (we hebben hier toch duidelijk met syncretisme te doen vol wederzijdsche beinvloeding en infiltraties) tot een groepeering volgens oudere en jongere cultuur-lagen had kunnen komen. In zijn conclusies in het laatste hoofdstuk is de schrijver uiterst gereserveerd. Een passe-partout heeft hij gelukkig niet gevonden. Hij neemt verschillende factoren aan, die hebben meegewerkt bij de vorming der verschillende

[1]) We rekenen dit boek tot de Nederlandsche boeken, wijl het door een Nederlander geschreven werd en bij een Nederlandsche firma uitgegeven.

typen, en die al naar mate ze meer of minder sterk op den voorgrond traden, aan den heilbrenger een bepaald karakter gaven. Misschien had aan het natuurmythologisch element met zijn personificatie-drang een grooter beteekenis kunnen toegekend worden, en zooals ik reeds opmerkte, aan de syncretistische strevingen.

Naar aanleiding van een klein meeningsverschil tusschen Dr. v. Deursen en Anwander (zie bl. 8 en 376) zou ik het volgende willen opmerken. Zooals Dr. v. D. zeer terecht zelf opmerkt (zie bl. 325) moet men zich door den mooien naam „heilbrenger" niet laten overbluffen. Hetzelfde geldt trouwens voor den „sōter" der Oostersche en Hellenistische mysterie-religies. Nu kan men zich op een tweevoudig standpunt stellen. Of wel men gaat uit van een Christelijke definitie: ik noem een heilbrenger in waren zin een middelaar tusschen God en menschen, die de zondige menschheid met God verzoent en het zieleheil brengt; en dan zal men bij applicatie dezer begripsbepaling op de feiten (zoowel ethnologische als Hellenistische) moeten zeggen, dat de z.g. heilbrengers heel vaak niets met echte heilbrengers te maken hebben; of wel men aanvaardt de terminologie van Hellenisten en ethnologen, en men zal tot de overtuiging moeten komen, dat het woord „heilbrenger" niets anders is dan een groote vergaarbak, waarin men — puur en alleen om wat uiterlijken schijn — dingen stopt, die ik weet niet hoever uit elkaar liggen, en heel vaak als religieus en antireligieus onderling in den meest flagranten strijd zijn. Vindt men echter nu en dan onder de z.g. heilbrengers figuren, die werkelijk aan de religieuze definitie eenigszins beantwoorden, of althans in hun syncretistisch wezen ook elementen bevatten, die men als werkelijk religieus moet bestempelen, dan is men volgens katholiek standpunt allerminst verplicht, die religieuze verschijnselen op een oer-openbaring terug te brengen. De katholieke leer neemt een oer-openbaring aan; maar of bepaalde ethnologische feiten bij de primitieve volken onmiddellijk of middellijk op een oer-openbaring terug gaan,

dan wel er niets mee hebben uit te staan, is een kwestie, die op zuiver dogmatischen weg alléén lastig is uit te maken. Zeer terecht neemt Dr. van Deursen ook het verschil aan tusschen een positieve oer-openbaring en een algemeene openbaring Gods in natuur en geschiedenis (zie bl. 376 vgg.). Aan die algemeene openbaring wordt door de katholieke leer heel wat grooter waarde toegekend dan door de reformatoren. Zeer zeker is er geen reden aan een positieve openbaring toe te schrijven, wat men in de ethnologische gegevens door de algemeene openbaring voldoende verklaren kan. Hoe echter de bevruchting van een maagd door water of wind of zonnelicht of steenen uit de door de zonde verduisterde algemeene openbaring kan verklaard worden, is me een raadsel, evenzeer als me de verklaring ervan uit de oer-openbaring een raadsel is.

4. Met het schrijven van dit uitstekend handboek heeft prof. Bellon zeker een dienst bewezen aan de katholieke wetenschap in Nederlandsch sprekende landen. Al gaat het werk voor een groot deel terug op den pioniersarbeid van P. Pinard de la Boullaye en P. W. Schmidt, toch heeft het, niet alleen om de taal, waarin het geschreven is, maar ook om het vele persoonlijke dat het bevat, en bovenal om den wijsgeerigen inslag, die het kenmerkt, alle reden van bestaan. Bellon's boek brengt inderdaad, waar het gaat over de wezensverschillen van godsdienst eenerzijds en mythologie, animisme, magisme en tal van andere ethnologische verschijnselen anderzijds, menig nieuw gezichtspunt, ook al beweert de schrijver niet de pretentie te hebben iets nieuws te brengen.

Juist om den philosophischen ondergrond van het boek had ik gaarne gezien, dat schrijver wat dieper was ingegaan op de verhouding van godsdienstgeschiedenis en godsdienstwijsbegeerte. 't Is zoo gauw gezegd, dat axioma's van wijsgeerigen aard niet mogen binnendringen in een empirische wetenschap. Zoo lang de godsdienstwetenschap zuiver beschrijvend blijft, ja. Maar wil zij werkelijk haar doel bereiken, d.w.z. langs positieven weg doordringen tot den oorsprong

van den godsdienst, dan zal er een oogenblik moeten komen, dat zij uit den wirwar van private, sociale, folkloristische, magische, superstitieuze, religieuze verschijnselen, die alle bijeen en dooreen haar voorwerp van onderzoek vormen, door analyse het zuiver godsdienstige tracht af te scheiden van de rest. En hoe zal zij dat doen, als ze niet eerst scherp de onderscheiden begrippen heeft vastgesteld ? En hoe kan ze dat, zonder de ware wijsbegeerte van den godsdienst ? Zoo heeft de katholieke wetenschap hier een taak te vervullen, die elders nooit gedaan zal worden, wijl ze er niet gedaan worden kan.

Voor een spoedigen herdruk van Prof. Bellons mooie boek had ik nog twee wenschen. De eerste is deze, dat er iets gezegd worde over de belangrijke rol, die Nederland speelde, in de ontwikkeling der godsdienstwetenschap. De tweede wensch is, dat aan de bibliographie moge toegevoegd worden een overzicht van de voornaamste tijdschriften, encyclopaedieën, verzamelwerken, bronnen-verzamelingen, godsdienstgeschiedenissen, handboeken, inleidingen, (alles voorzien van eenige rake qualificaties), ter orienteering op dit voor beginnelingen zoo lastig terrein. In een handboek, dat juist een inleiding wil zijn, lijkt me zulk een overzicht onmisbaar. Tevens zal er dan gelegenheid zijn de namen te noemen van Tiele, Pesch, Martindale, Huby, Anwander e.a., waar wel een plaatsje voor te vinden zal zijn, als er een te vinden was voor een boekje van het gehalte van mijnheer S. Reinach's *Orpheus*.

Rome. SEB. TROMP.

MEDEDEELINGEN.

DE GESCHIEDENIS VAN HI EN HO. — In populaire werken en voordrachten over de geschiedenis der Sterrekunde wordt niet zelden gewag gemaakt van de ijselijke geschiedenis van Hi en Ho, twee Chineesche astronomen uit het grijs verleden. Hun dure plicht was het, de eklipsen van zon en maan tijdig te voorspellen, opdat de bevolking klaar zou staan om die schrikwekkende verschijnselen naar aloud gebruik met oorverdoovend tromgeroffel en bekkenslagen te begeleiden. Maar ziet, in een roes van dronkenschap verzuimden zij één keer hun plicht : onaangemeld en onvoorbereid kwam plotseling een zonsverduistering — en Hi en Ho werden voor straf onthoofd. Schrijver dezes herinnert zich nog levendig, hoe wijlen Dr. Easton eens in een voordracht te Amsterdam het schilderachtige van het tragische slot verhoogde door een beweging met de vlakke hand op de hoogte van den hals, die aan duidelijkheid niets te wenschen overliet.

En nu komt de koude historische kritiek en legt meedoogenloos ook deze liefelijke legende den strop om den hals. Niets dan geschiedvervalsching ! aldus luidt het vonnis van den bekenden astronoom-chronoloog, J. K. Fotheringham. [1])

Ziehier de feiten.

Al wat wij weten omtrent de euveldaad en de bestraffing van Hi en Ho, is te vinden in het Shû King, of Boek van historische dokumenten. Dit boek, of liever deze verzameling van boeken, voornamelijk samengesteld uit zedenkundig en niet uit geschiedkundig oogpunt, bestaat voor een groot deel uit verkondigingen van koningen of andere groote mannen, die in sierlijke taal den nadruk leggen op moreele beginselen. Het oudste boek dateert van omtrent 2400 v. Chr., het jongste uit de 7de eeuw v. Chr. Eén ervan was geschreven door den

---

[1]) J. K. Fotheringham : *The Story of Hi and Ho.* The Journal of the British Astronomical Association. 43, 248, 1933.

Prins van Yin, die in opdracht had Hi en Ho te straffen, en dat boek heette : „de straf-expeditie van Yin".

Het oorspronkelijke Shû King werd in 212 v. Chr. op last van den keizer verbrand en slechts weinig ervan, o.a. de voorrede of inhouds-opgave van Yin's boek, ontkwam aan de vernietiging.

In die voorrede lezen we :

„Hi en Ho, verzonken in wijnroes en overdaad, verwaarloosden de ordening der jaargetijden en lieten de dagen in de war loopen. De Prins van Yin trok uit om ze te straffen. Beschrijving daarvan is gegeven in „de Straf-expeditie van Yin."

Wat was er dan eigenlijk gebeurd ?

Toen keizer Chung K'ang den troon besteeg, was alle macht in handen van Prins I van Ch'iung, en de voornaamste reden, waarom de keizer den Prins van Yin bevel gaf een leger te verzamelen en Hi en Ho te straffen, was om te kunnen beschikken over een leger, dat onafhankelijk was van den machthebber Prins I. Hi en Ho waren echter geen enkelingen, maar geheele colleges van sterrenkundigen, die waarschijnlijk partijgenooten van Prins I waren. Of de expeditie aanvankelijk slaagde, is niet bekend, maar wel blijkt uit de oude kronijken, dat de keizer na een tweejarigen oorlog stierf, en dat zijn zoon naar een verafgelegen stad vluchtte, daarbij den overweldiger in het bezit der hoofdstad latend. Waarschijnlijk deelden de astronomen, op wie de aanval gemunt was, in den triomf der overwinning.

Men ziet, dat er in „de Straf-expeditie van Yin" gesproken wordt van een verwaarloozing van den kalender, maar niet van een eclips. Wel is daarvan sprake in de „Annalen van de Bamboeboeken", een werk uit de derde eeuw v. Chr., waarvan echter de echtheid betwist wordt. Daarin leest men :

„In zijn (Keizer Chung K'ang's) vijfde jaar, in den herfst, in de 9de maand, op den dag Kang-sui, die was de eerste dag van de maand, was er een zoneklips, toen (waarop ?) hij den Prins van Yin bevel gaf de keizerlijke troepen aan te voeren om Hi en Ho te bestraffen."

Volgens deze woorden zou er wel eenig verband zijn tusschen de zoneklips en de strafexpeditie. Fotheringham acht het daarom mogelijk, dat de verwarring in den kalender aan 't licht kwam bij gelegenheid van een eklips op een niet-verwachten datum. De Chineesche kalender moest zóó geregeld worden door de astronomen dat Nieuwe Maan altijd op den eersten dag der maand kwam te vallen. Viel dus een zoneklips voor op een anderen dag der maand, dan sprong de onjuistheid van den kalender terstond in het oog. Want, al waren de oude Chineezen niet eens in staat een zonsverduistering te voorspellen, zij wisten toch, dat die altijd samenviel met Nieuwe Maan.

Zooals reeds boven vermeld werd, is de oorspronkelijke Shû King grootendeels verloren gegaan. Er bestaat echter een nieuwere Shû King, die restauraties bevat van sommige der verloren boeken, o.a. van „de Straf-expeditie van Yin". Daarin hebben latere Chineesche litteratoren op het stramien van de behouden gebleven inhoudsopgave verder geborduurd en in den tekst oude overleveringen, authentiek of niet, ingeweven en alle teksten en aanhalingen uit het oude boek, die zij nog konden vinden, daarin verwerkt. Zij achtten het hun taak, er een vloeiend verhaal van te maken, en vulden met de beste gissingen aan, waar hun bronnen te kort schoten. De meest bekende dezer litteratoren was Chû Hsî uit de 12de eeuw n. Chr.

In die gerestaureerde „Strafexpeditie" lezen wij dan:

„Ziehier dus Hi en Ho. Zij hebben hun deugd laten bederven en zijn bedwelmd door den drank. Zij hebben hun ambtsplicht verzaakt en hun post verlaten. Zij zijn de eersten geweest, om den regelmatigen gang der hemellichamen in de war te laten loopen, zonder zich erom te bekommeren. Op den eersten dag van de laatste maand van den herfst, kwamen zon en maan niet harmonisch samen in Fang. De blinde muzikanten sloegen op de trom, de lagere beambten galoppeerden, en het gewone volk draafde rond. Hi en Ho daarentegen, als speelden zij voor dooden in hun woningen, hoorden niets en

wisten van niets. Op zoo domme wijze verzaakten zij hun plicht ten opzichte der hemelverschijnselen, en haalden zij zich de doodstraf op den hals, die door vroegere koningen was vastgesteld. De statuten van het rijk zeggen : zijn zij met hun berekening te vroeg, breng ze ter dood zonder genade, zijn zij te laat, breng ze ter dood zonder genade."

Op dezen tekst berust het verhaal omtrent het schriklijk pleit van Hi en Ho. De eerste zinnen zijn blijkbaar ontleend aan 't oude boek van Yin. De mededeeling omtrent zon en maan — daarmee is een zonsverduistering bedoeld — en de consternatie onder de beambten is letterlijk overgenomen van Tso, een schrijver uit de 5de eeuw v. Chr., en Tso had het ontleend aan de verloren „Strafexpeditie". De rest is een aanvulling van Chû Hsî.

J. STEIN.

UIT DE PERS.

Herman de Man : *Maria en haar Timmerman.* Teulings' Uitgeversmaatschappij, 's Bosch, 1932. Ing. f 2,75 ; geb. f 3.50. — Een boek der genade. Het gegeven is eenvoudig : 'n poldergast die door de liefde voor (en van) een rein meisje langzaam zich opwerkt uit 't moeras van zijn rauwe lusten tot de hoogte van een allesoverwinnende geloofsbeleving. Voor een katholiek is een dergelik zieleproces volkomen aanvaardbaar ; de werking van Gods genade is ondoorgrondelik en machtig. Toch : de genade neemt de natuur niet weg doch bouwt op haar voort. En hier ligt m.i. de zwakke plek in Maria en haar Timmerman. De intrede van Chris in het trappistenklooster wordt ons niet aannemelik gemaakt. Té los staat deze totale ommekeer van al wat eraan voorafgaat ; ze is niet voldoende in het voorgaande gefundeerd. — Doch overigens is de Mans boek een werk dat alle lof verdient. Om een enkel voorbeeld te noemen : hoe prachtig is moeder Thera getekend in haar angst voor haar kind dat de volgende dag in 't huwelik zal treden. Deze bladzijden behoren tot de zuiverste van het boek.

Van een zeldzame kracht, raak en helder is de Mans taal. Zijn roman „Maria en haar Timmerman" is een boek eenvoudig en eerlik als een kind dat aarzelloos voor zijn geloof getuigt.

Joh. Heesterbeek.

Jan Roselaar : *Ze Zinken* ! Een modern sprookje voor volwassenen. J. Schuyt, Jr. Alkmaar. 1933. f 2.50. — „De geschiedenis van een nacht van verboden liefde", met de strekking : te laten zien hoe dit kwaad zich in de personen zelf gruwelik wreekt. Eén geval van dezulken „die de liefde bedrijven als sport", bij wie met schoonklinkende theorieën de „vrijheid" wordt gehuldigd ; een vrijheid die slechts ellende baart. Het boek is een felle philippica tegen driehoeks-verhoudingen en dergelike. Als zodanig heeft het zijn waarde.

Het precaire gegeven is bij de schrijver niet tot een prikkelend verhaal geworden, integendeel. Met scherpe aandacht heeft Roselaar het proces van deze „zinkenden" ontleed, al is de verwoording niet steeds gelukkig uit gevallen. Wel wat al te veel wordt

er in dit boek gediscussieerd ; de weergave van Koert's overdenkingen is op het langdradige af. Zie b.v. hoofdstuk VI.

Taal en zinsbouw staan vaak op de rand van het slordige en we struikelen soms over woordstapelingen die door hun opeenhoping weinig of niets meer zeggen, zo blz. 64 „Langzaam schoven ze voort, goedige, krentenwegende, passielooze zielen, zielen in hun binnenste stopwol-achtig stug afwegend wat in deze wereld pas gaf en wat niet". — Ook de gesprektermen vallen af en toe geheel uit de toon van het geheel. „En....", begon ze dan, „vertel me nou ereissies, zeg me nou 'ers eerlijk...." blz. 72.

Als eersteling is „Ze Zinken" verdienstelik werk ; niet het minst om de nobele strekking. Voor wie het boek bestemd is, geeft de auteur zelf aan. We onderschrijven dit ten volle. *Joh. H.*

Jan Roselaar : *Het is een Cirkelgang*.... Een roman van het land. 1933. J. Schuyt, Jr. Alkmaar. f 3.75. — Vergeleken met „Ze Zinken", Roselaars debuut, betekent „Het is een Cirkelgang" een grote vooruitgang. Sterk gebouwd is deze geschiedenis van een welgesteld geslacht dat weer terugvalt naar de armoede van vroegere generaties, — van een boerenfamilie die achteruitgaat en tot stadsproletariaat afzinkt.

Het gegeven borg gevaren in zich. Overdrijving, een te-dik aanzetten der kleuren waarmee personen en toestanden weer te geven zijn : het zijn klippen waarop meerdere romanciers gestoten zijn. Dat de schrijver zich hiervoor bewaard heeft, is geen geringe verdienste, strekt tevens tot bewijs van zijn talent. De stof heeft niet de auteur beheerst, in genen dele. Roselaar stamt zelf uit een dorpsmilieu ; ligt hier misschien voor 'n deel de verklaring dat hij dorpsmensen (zooals in deze roman) veel raker weet te boetseren dan gedegenereerde stadsfiguren (in : Ze Zinken.) ?

In dit boek proeft men de frisheid en wijdte van het hollandse landschap ; de taal roept herinneringen op aan de opene velden waar de wind ongehinderd kan suizen en stormen, waar de zonnestralen ongebroken glanzen. Fris en warm doorzindert de liefde waarmee de auteur zijn personen geconcipieerd en uitgebeeld heeft, het gehele werk. „Het is een Cirkelgang".. is een boek door liefde voor de arme zinkende plattelandsbevolking ingegeven.

Of geen bemerkingen te maken zijn ? Zeker wel ; ik wil me bepalen tot één m.i. belangrijke (waar ook „Ze Zinken", in veel

groter mate, aan lijdt) : het al te veelvuldig inlassen van té-lange beschouwingen. Bladzijden lang wordt — al is het in verhouding tot „Ze Zinken" minder — er, in naam door de dramatis personae, gedacht en overpeinsd ; in werkelikheid horen en voelen we de schrijver zelf. Als typerend staaltje verwijs ik naar blz. 10 waar Wim Waling op zijn boerekar over het veld rijdt in de vroegezomer zon. Peinst een boerejongen zó bewust ? op dié wijze ? — „Aan een, die zestig jaar werkte voor een karig loon en in het armhuis sterven moest !" luidt de opdracht van deze roman. De droeve tragiek van een immer-behoeftig leven, van een vervallen tot pauperisme heeft Roselaar beschreven : krities én liefde-vol. Zijn boek is er te schoner door. Voor volwassenen.

Joh. H.

De Katholieke Missie. Door leden van de Missievereeniging „St. Franciscus Xaverius" op het Groot-Seminarie te Hoeven, met een voorwoord van Dr. Alph. Mulders. Deel I. *Missieleer.* 156 blz. Uitgave „St. Franciscus Xaverius", Gr. Seminarie, Hoeven (N. Br.), 1933. — De leden van de missievereeniging „St. Franciscus Xaverius", theologanten van het Gr. Seminarie te Hoeven, hebben zich in 1924 reeds onderscheiden door de publicatie van hun boek „De Katholieke Missie in wezen en ontwikkeling", waarin naast de uiteenzetting in een beknopt bestek van de principieele „Missieleer", vooral de breede, geschiedkundige schets van het „Missiewerk", een overzicht van de geloofsprediking vanaf het begin van de nieuwe geschiedenis, op den voorgrond trad. Nu een nieuwe uitgave van dit werk overwogen werd, hebben de tegenwoordige leden van deze ijverige vereeniging, voortbouwend op den arbeid van hun voorgangers, gemeend tot uitbreiding en splitsing te moeten overgaan. Zoo kreeg de missieleer een afzonderlijk deel tot hare beschikking.

De schematische opzet van de eerste uitgave is ook voor deze nieuwe bewerking bewaard gebleven. In een inleidend hoofdstuk wordt eerst het begrip „Missie" duidelijk uiteengezet. Daarop volgt in afzonderlijke hoofdstukken de behandeling van : 1°. de grondslagen der missie : natuurlijke en bovennatuurlijke grondslagen, beknopte katholieke missieapologie ; 2°. de missieplicht : de dragers van den indirecten missieplicht, leiders en bevorderaars ; de dragers van den directen missieplicht, leiders, uitvoerders

en medehelpers van het missiewerk; 3°. het voorwerp der missie: gebieds- en volkskeuze, het accommodatie- of aanpassingsvraagstuk; 4°. het doel der missie: de bekeering van het individu, van het volk; uitbouw en vorming der Kerk; 5°. de missiemiddelen: bovennatuurlijke, natuurlijke middelen.

De uitwerking verdient allen lof. Helder en overzichtelijk, zakelijk en beknopt is geheel de behandeling, die populair-wetenschappelijk gehouden wordt in eenvoudige taal, zonder ballast van gewichtig-doende vreemde woorden of voor den leek duistere vaktermen, terwijl een goed en oordeelkundig gebruik is gemaakt van de geeigende literatuur. Dat het hier gebodene ook wetenschappelijk verantwoord is, daarvoor staat borg de Lector in de missiologie aan de Nijmeegsche Universiteit, die het boek bij de lezers inleidt.

Deze eerste in 't Nederlandsch verschenen systematische missieleer verdient ten volle een zoo ruim mogelijke verspreiding. Niet alleen, wat vanzelf spreekt, onder geestelijkheid en religieuzen, maar onder alle ontwikkelden, wien degelijke en practische kennis van alles wat de missie betreft ter harte gaat. In iedere leeszaal en in iedere bibliotheek is dit boek op zijn plaats.

Moge het spoedig in een even voortreffelijke typographische uitvoering door het tweede deel gevolgd worden.

C. Wessels.

„E PUR SI MUOVE." (22 JUNI 1633).

Onder dit motto geeft de astronoom Dr. W. J. A. Schouten in de „Stemmen des Tijds" van jl. Juni een historische schets van de Galilei-kwestie, die juist drie eeuwen geleden tot het bekende tragische einde kwam. Met bezadigdheid en waarheidsliefde heeft de schrijver zich gekweten van zijn taak, en hij heeft getracht den loop van het geheele proces objectief juist weer te geven, zich daarbij houdend aan de officieele akten. Nieuwe gezichtspunten bevat die schets niet, wat trouwens niet te verwachten was van een kwestie, die als geen andere zoo vaak en met zooveel speurders-oogen is nagepluisd.

Op een paar bijkomstige punten, waaromtrent een nadere toelichting en rechtzetting mij gewenscht scheen, moge ik hier om wille der historische waarheid de aandacht vestigen.

***

Voor den schrijver is de tijd der Renaissance „bovenal de tijd der kerkhervorming, die overal nieuw leven bracht.... Terwijl Luther streed voor vrijheid van religie en geweten, voerde hij tevens het pleit voor een vrije beoefening der wetenschap. En zoo ging met de kerkreformatie een verandering gepaard op het terrein der wetenschap van buitengewone beteekenis."

Zonder nader in te gaan op de beteekenis der reformatie voor de beoefening der wetenschap in 't algemeen, beperken wij ons tot de vraag: heeft de hervorming ook nieuw leven gebracht op het speciale terrein, waarover 't hier gaat: heeft zij bijgedragen tot den triomf van het heliocentrische stelsel van Copernicus? Wij betwijfelen het ten zeerste. De schrijver zelf geeft trouwens toe, dat verschillende voorstanders der hervorming die leer fel hebben bestreden. De eerste bestrijding ging uit van de school van Wittenberg, nog tijdens het leven van Copernicus. Bekend is, hoe over-

dreven die school aanvankelijk het geloof boven de rede stelde, hoe abnormaal haar opvatting was omtrent bijbel en inspiratie. In ieder woord moest de H. Schrift een onmiddelijk uit zich zelf sprekende Openbaring Gods zijn. Het menschelijk verstand had geen recht van mee spreken; tusschen de rede en het woord Gods gaapte een kloof, waarover alleen een vast geloof ons heen helpen kon.

Luther maakte er de hoogescholen een verwijt van, dat zij het natuurlijk licht der rede op den kandelaar hadden geplaatst, en daaraan het vermogen hadden toegeschreven van over goddelijke dingen en geopenbaarde leer te redeneeren en de kloof tusschen gelooven en weten te overbruggen. In Luther's oog was dan ook Copernicus „een gek, die de geheele Sterrenkunst op den kop wilde zetten, terwijl toch, zooals de hl. Schrift leert, Josue de zon beval stil te staan en niet de aarde." [1])

Ook Melanchton sprak met minachting over degenen, die ondanks het getuigenis der zintuigen allerlei dwaze verzinsels omtrent de beweging der hemellichamen uitdachten. Zoowel de natuur als de Bijbel leverden evidente bewijzen tegen die nieuwigheden, en men deed beter te midden der groote duisternis van den menschelijken geest zich vast te houden aan het goddelijk gezag. Dat goddelijk getuigenis lag uitgedrukt in den letterlijken zin der Bijbelplaatsen (Ps. 18 : 6, 7 ; 103 : 5 ; Eccles. 1 : 4 vv. ; Josue 10, 12—14 ; 4 Reg. 20 : 9 vv.), die door dergelijk onwaardig goochelspel onverstaanbaar zouden worden.

Naast Wittenberg was ook de protestantsche Universiteit van Tübingen een haard van oppositie tegen het nieuwe stelsel. Wat heeft de geniale Kepler niet van zijn geloofsgenooten om wille van de vrije beoefening der wetenschap te verduren gehad! Nog in 1659 constateerde de „Generalsuperintendent" van Wittenberg, Calovius, met groote voldoening:

---

[1]) Der Narr will die ganze Kunst Astronomiä umkehren. Aber wie die heil. Schrift anzeiget, so hiess Josue die Sonne still stehen und nicht die Erde. *Tischreden* IV (Berlin 1848) 575.

van de theologen zijn de onze allen zonder uitzondering, de meeste Calvinistische.... [1]) en evenzoo de meeste Pausgezinde.... tegenstanders van Copernicus.

Neen, op dit gebied heeft de hervorming geen nieuw leven gebracht. Hadde het van haar afgehangen, dan was het heerlijke nieuwe leven, door Copernicus verwekt, in de wieg verstikt. Haar corypheeën in Duitschland hebben de heliocentrische leer heftig bestreden in de voor-Galileaansche periode, toen die leer van katholieke zijde nog naar waarde geschat of althans ongemoeid gelaten werd. Wie anders waren de „ματαιολόγοι," waarvan Copernicus in zijn Opdracht aan den Paus spreekt, „die om een of andere Schriftuurplaats, voor eigen bedoeling averechts verwrongen, mijn stelsel hebben afgekeurd en bestreden" ? Hoedanig toen ter tijde de stemming te Rome was, blijkt uit een feit, dat zich afspeelde in 't jaar 1533 — dus juist vier eeuwen geleden, één eeuw vóór de afzwering van Galilei — ongeveer op dezelfde plek, waar nu nog de Vatikaansche Sterrenwacht staat. [2]) Toen heeft de Oostenrijksche kanselier Widmannstadt in de Vatikaansche tuinen voor Paus Clemens VII een voordracht gehouden over de Copernikaansche leer van de beweging der aarde, in tegenwoordigheid van twee kardinalen, een bisschop en een physicus. En uit dankbare waardeering gaf de Paus aan den spreker een griekschen codex ten geschenke, die nu nog in de Staatsbibliotheek van München bewaard wordt. Copernicus zelf erkent in zijn Opdracht aan den Paus, dat hij eerst na veel aarzeling, op aandrang van zijn vrienden Nicolaas Schonberg O.P., Kardinaal-Aartsbisschop van Capua en Tidemann Giese, Bisschop van Kulm,

[1]) Hoedanig de meening van Calvijn omtrent de betwiste kwestie was, is schrijver dezes niet bekend. Misschien kan Dr. Schouten ons daarover inlichting verschaffen. Volgens de uitlating van Calovius zou onder de Calvinistische theologen de tegenstand althans niet zoo algemeen geweest zijn als onder de Luthersche.

[2]) Tot herdenking van dit feit is in de Specola Vaticana een marmeren plaat aangebracht, met de inscriptie: Johannem Vidmanstadium — Austriae Cancellarium — De Motu Terrae Circa Solem — In Hortis Vaticanis Disserentem — Clemens VII P.M. — Pretioso Codice Donavit — Anno Pont. X.

en van vele andere uitstekende geleerden, ertoe kon besluiten, zijn meesterwerk in het licht te geven. [1])

***

Zijn oordeel omtrent Copernicus' levenswerk vat de schrijver in de volgende zinnen samen.

„Copernicus' leer trok aanvankelijk weinig aandacht. Zijn betoogtrant was nog geheel Aristotelisch. Hij beriep zich niet op de resultaten van waarnemingen. Terwijl Ptolemaeus had betoogd, dat de aarde zich niet kon bewegen, omdat de toestand van rust aan de aarde „van nature" eigen was, beweerde Copernicus, dat een toestand van beweging „de natuurlijke toestand" van de aarde was. Dergelijke betoogen spreken tot ons niet meer, maar maakten destijds nog indruk.

Enkele tientallen jaren later werd de heliocentrische leer verdedigd door mannen, die met een anderen geest bezield waren.... Het experiment kwam in de plaats van den vroegeren, zuivertheoretischen denkarbeid. De deductieve methode moest plaats maken voor de inductieve."

Deze voorstelling laat toch bepaald aan Copernicus' groote werk geen voldoende recht wedervaren. Indien het genoemde argument het eenige was, waarop Copernicus zich beriep, dan was werkelijk zijn betoog absoluut nietszeggend. Slaan wij even hoofdstuk VII van het eerste boek op. Daar wordt de vraag behandeld: waarom de Ouden meenden, dat de aarde in het midden der wereld als in haar centrum rust. Een der hoofdargumenten van Ptolemaeus was, dat, als de aarde rondwentelde, zij in haar snelle beweging uit elkaar zou springen, dat althans levende wezens en andere losse voorwerpen niet ongestoord op hun plaats konden blijven; vallende lichamen zouden niet recht naar beneden komen, de wolken zouden altijd naar het Westen afdrijven. Om deze en dergelijke redenen, zoo begint Copernicus het

[1]) Nicolai Copernici Thorunensis *De Revolutionibus Orbium Caelestium* Libri VI. — Ad Sanctissimum Dominum Paulum III. Pontificem Maximum Praefatio in Libros Revolutionum. (Uitgave Thorn, 1873).

volgende hoofdstuk, zegt men dat de aarde in rust is in 't midden der wereld, en daarin ongetwijfeld blijven zal. Maar, zoo antwoordt hij, indien iemand van meening is dat de aarde rondwentelt, dan zal hij natuurlijk zeggen, dat die beweging een natuurlijke is en niet een gewelddadige. [1])

Copernicus beweert dus niet, dat de aarde zich beweegt, omdat haar natuurlijke toestand een toestand van beweging is, maar: als men aanneemt, dat de aarde zich beweegt, dan zal men ook aannemen, dat die bewegingstoestand een natuurlijke, en geen violente is. En hoe hij zich die „natuurlijke" beweging der aarde denkt, verklaart hij later in hetzelfde hoofdstuk: zooals het water der zee, zoo deelen ook de onderste lagen van den dampkring met de wolken in de beweging der vaste aarde; en als een lichaam valt of opstijgt, dan heeft het een beweging, die samengesteld is uit een cirkelvormige (met de aarde mee) en een rechtlijnige (naar het middelpunt der aarde). [2])

Die verklaring laat aan klaarheid en juistheid weinig te wenschen over.

In het 10de hoofdstuk van het eerste boek geeft Copernicus dan eerst in groote lijnen het hoofdbewijs voor de beweging der aarde en den stilstand der zon. Dat hoofdbewijs is gegrond op den majestueuzen eenvoud van het heliocentrische stelsel, in tegenstelling met de haast ontelbare menigte van kringen, waartoe men zijn toevlucht nemen moet, als men de aarde vast houdt in 't midden van het heelal. Onbeweeglijk staat nu de hoogste, haast onmetelijke sfeer der vaste sterren, die het àl omvat. In 't midden staat de groote luchter, de zon, die als van een koningstroon den loop der planeten beheerscht, in wonderbare regelmaat. Het ingewikkeld spel der heen- en weergaande bewegingen van de planeten is enkel schijn en veroorzaakt door de eenige beweging der

[1]) Verum si quispiam volvi terram opinetur, dicet utique motum esse naturalem, non violentum. Op. cit. p. 21.

[2]) Cadentium vero et ascendentium duplicem esse notum fateamur oportet mundi comparatione, et omnino compositum ex recto et circulari. Op. cit. p. 22.

aarde. Indien die beweging zich niet ook weerspiegelt in 't rijk der vaste sterren, dan is dat een bewijs voor hun onmetelijken afstand, waarbij de aardbaan in het niet verzinkt. „Tanta nimirum est divina haec Optimi Maximi fabrica" : Zoo grootsch is namelijk dit goddelijk gewrocht van den Algoede, Algroote !

Dat was het hoofdargument voor het heliocentrische stelsel — zijn wonderbare eenvoud en harmonie, in tegenstelling met het ingewikkelde samenstel van het geocentrische. Zóó begreep het ook Rheticus, [1]) de geestdriftige leerling van Copernicus, en hij schreef in zijn Narratio prima, [2]) uitgegeven in 1539, dus vier jaar voor den dood van zijn leermeester :

„Zouden wij aan den Schepper van het Heelal niet eenzelfde vernuft toekennen, als waarvan zelfs middelmatige uurwerkmakers het bewijs leveren ? Die wachten zich wel in hun uurwerken een raadje te veel te zetten, en als zij het met één af kunnen, nemen zij geen tweede. Welnu, de beweging der aarde kan geheel alleen rekenschap geven van de vele schijnbewegingen der planeten ; en dus moet men die herleiden tot de eenig werkelijke beweging, en dat is die der aarde."

Of ook *dit* argument niet meer tot ons spreekt ? Ik meen, dat het ook tegenwoordig nog om zijn pakkenden eenvoud en zijn bevattelijkheid méér en een meer-blijvenden indruk maakt dan de „strenge" bewijzen, ontleend aan aberratie en parallaxe. Dat is althans mijn persoonlijke ervaring na een reeks van jaren van kosmografisch onderwijs.

Overigens was dit argument tenslotte het eenige, waarop ook Galilei zich in zijn Dialoog over de twee Wereldstelsels met recht beroepen kon, — het eenige dat men kon stellen

---

[1]) Georg Joachim, geboren te Feldkirch (vandaar zijn naam Rheticus), aanhanger der hervorming, uitstekend mathematicus, deed afstand van zijn leerstoel aan de Universiteit van Wittenberg, om leerling te worden van Copernicus in Frauenburg.

[2]) Georgii Ioachimi Rhetici *De Libris Revolutionum ad Joannem Schonerum Narratio Prima*, 11b (Uitgave Thorn, 1873).

tegenover het stelsel van Tycho Brahé, die de planeten om de zon, maar de zon zelve om de aarde liet wentelen. Galilei's bewijs, ontleend aan de zonnevlekken, is volkomen waardeloos, en zijn verklaring der verschijnselen van eb en vloed als schommelingen der zee veroorzaakt door de aardbeweging raakt kant noch wal.

Wel heeft Copernicus niet de manen van Jupiter noch de phasen van Venus of de bergen op de Maan ontdekt. Hij was ook niet zulk een gelukskind als Galilei, die onmiddellijk na de Hollandsche uitvinding van den kijker dezen naar den hemel richten kon. De kanunnik van Frauenburg moest zich tevreden stellen met zijn primitieve instrumenten; zijn parallaktisch instrument, zijn muurkwadrant, zijn astrolabium. Maar dat hij zich niet beroepen zou hebben op de resultaten der waarnemingen, is toch beslist in strijd met de feiten. Acht-en-twintig maal beroept hij zich in zijn werk op *eigen* waarnemingen: waarnemingen van maanshoogten en maansverduisteringen, van bedekkingen van Alcyone en van Venus door de Maan, van de opposities van Mars, Jupiter en Saturnus, van het zons-apogeum, van lente- en herfstpunt en de helling der ecliptica. Hij beklaagt zich, dat hij zoo zelden Mercurius heeft kunnen waarnemen.

En Rheticus deelt ons mee, dat zijn hoogvereerde leermeester de waarnemingen van alle tijden met de zijne ordelijk in een klapper had gerangschikt, en dat hij die altijd voor oogen had; en telkens als hij een wet te formuleeren had, raadpleegde hij al die waarnemingen van de eerste tot zijn eigene laatste toe, om zich te vergewissen dat alles onderling goed klopte. [1]) — De strengste wetenschappelijke methode van inductie kan geen hooger eischen stellen!

* * *

[1]) ....Ego vero, cum videam D. Doctorem, praeceptorem meum, observationes omnium aetatum cum suis ordine ceu in indices collectas semper in conspectu habere; deinde cum aliquid vel constituendum vel in artem et praecepta conferendum, a primis illis observationibus ad suas usque progredi, et qua inter se ratione omnia consentiant, perpendere.... *Narratio prima*, 21a.

„Het kan niet ontkend worden, dat de Roomsche kerk in de zeventiende eeuw met haar gezag den voortgang en de ontwikkeling der natuurwetenschap heeft belemmerd en tegengewerkt. Eerst in 1822 verscheen er een decreet van de Index-Congregatie, dat uitgave van boeken, die de beweging der aarde om de zon leeren, geoorloofd zou zijn."

De vraag, of en in hoeverre de ontwikkeling der natuurwetenschap en in 't bijzonder der Sterrenkunde door de anti-Copernicaansche maatregelen der Congregaties is geremd — aldus P. Grisar in zijn Galilei-Studiën [1]) — is naar ieders persoonlijk standpunt op zeer verschillende wijze beantwoord. De volledige oplossing dier vraag is slechts mogelijk uit de feiten, en die feiten worden door de overal toegankelijke natuurwetenschappelijke litteratuur der op Galilei gevolgde periode en door de geschiedenis der astronomische waarnemingen en ontdekkingen gewaarborgd. Wordt door die feiten een achteruitgang, of ook maar een stilstand op dat gebied gestaafd ? Grisar meent van niet.

Ten bewijze laat Grisar een statige rij van Italiaansche geleerden en geleerde instellingen, in en buiten Rome, voor ons oog voorbijgaan. Te beginnen met Galilei zelf. Die heeft in zijn „ballingsoord" Arcetri zijn beste werk, de „Samenspraak over de nieuwe Wetenschappen" geschreven, dat zeer spoedig overal, ook te Rome, gretig gelezen werd (1638). Uit dien tijd dateert ook zijn gewichtige ontdekking van de libratie der maan.

Dan laat hij een rij van geleerden volgen, wier namen wij hier enkel kunnen vermelden : Torricelli, Viviani, Cassini, Magalotti, Plati, Kircher, Fabri, Gottignies, Fardella, Campani en Divini, Nazzari, de Academia physico-mathematica van Ciampini, Borelli, Fontana, Hodierna, Sampieri, Montanari, Ricci, Montalbani, Riccioli, Grimaldi, de Accademia del Cimento....

---

[1]) Hartmann Grisar, S.I. : *Galileistudien*. Regensburg 1882. XXIV. Die Einwirkung der antikopernikanischen Decrete auf die Fortentwickelung der Astronomie.

En hij besluit : indien de Decreten een verlammenden druk op de wetenschap hadden uitgeoefend, dan had zich dat op de eerste plaats in Italië moeten toonen. Maar als men ziet, hoe ook daar overal een opgewekt wetenschappelijk leven heerschte, hoe met name de sterrenkunde daar niet minder bloeide en voortgang maakte dan elders, dan kan men zich bezwaarlijk zulk een remmenden invloed der decreten voorstellen.

Wel bleef de lezing van het ongecorrigeerde werk van Copernicus en van den Dialoog over de twee Wereldstelsels door algemeen kerkelijk voorschrift verboden. Maar een ieder, die de praktijk der censuur kent, weet hoe gemakkelijk op redelijken grond aan vakmannen daarvan ontheffing wordt verleend. Reeds drie jaar na het decreet schrijft Joh. Remus uit Weenen aan Kepler, dat werken in Copernikaanschen zin geschreven met bijzonder verlof door de geleerden te Rome en in geheel Italië konden gelezen worden. [1])

Overigens mocht het werk van Copernicus door iedereen gelezen worden, indien daarin enkele vrij onbeduidende veranderingen werden aangebracht, daar waar de schrijver zijn stelsel als zeker voorstelt. En men vergete niet, dat men zijn stelsel mocht blijven voordragen als *hypothese*, d.w.z.als hulpmiddel tot grooter aanschouwelijkheid en vergemakkelijking der berekeningen. Hoedanig de opvatting der kwestie onder de katholieken was een halve eeuw na het proces, kan men opmaken uit hetgeen de Jezuiet Kochansky, mathematicus en bibliothekaris van den koning van Polen, schreef in de Acta Eruditorum (1685) van Leipzig : het stond een ieder vrij te zoeken naar een streng natuurwetenschappelijk bewijs van de beweging der aarde ; was dat gevonden, dan eerst mocht en moest men den letterlijken zin der betreffende Schriftuurplaatsen opgeven.

***

[1]) In 1757 werd het algemeene verbod om werken, in Copernikaanschen zin geschreven, te lezen, door Paus Benedictus XIV opgeheven. Alleen de met name genoemde werken bleven op den Index staan.

De schrijver besluit zijn artikel met deze behartigenswaarde woorden, waarmee wij volgaarne onze volkomen instemming betuigen:

„Tegenstellingen tusschen theologie en natuurwetenschap, zooals bij het proces van Galilei aan het licht kwamen, zijn ook thans, zij het in gewijzigden vorm, nog mogelijk. De kwesties, die hiermede verband houden, zijn nog niet tot een eindoplossing gebracht. Deze zal echter in samenwerking van alle geloovige beoefenaren der wetenschap gezocht moeten worden. De beslissing van 1633, waarvan de onjuistheid later erkend moest worden, is een waarschuwend teeken voor hen, die op grond van een bepaalde exegese of Schriftbeschouwing ernstige resultaten der natuurwetenschap in den ban zouden willen doen."

Op onze beurt willen wij hier besluiten met de gulden stelregels, gegeven door Paus Leo XIII in Zijn Encycliek Providentissimus Deus:

Nooit kan er een ware tegenstelling zijn tusschen den godgeleerde en den physicus, zoolang ieder zich op zijn eigen terrein houdt, en beiden zich hoeden, zooals Sint Augustinus waarschuwt, voor overijlde beweringen, of om als zeker voor te stellen wat niet zeker is. Zou er tusschen beiden oneenigheid ontstaan, dan geeft Augustinus den theoloog dezen regel:

Van alwat door hen bewezen wordt als waar op natuurwetenschappelijk gebied, moeten wij bewijzen, dat het niet in strijd is met de Schriftuur; en van al wat zij in hun verhandelingen strijdigs met de Schriftuur beweren, moeten wij naar best vermogen aantoonen dat het valsch is, of moeten wij althans zonder de minste aarzeling gelooven, dat het valsch is. Om dien stelregel goed te verstaan, moeten wij ons herinneren, ten eerste dat de gewijde schrijvers, of juister, de H. Geest, die door hen sprak, niet bedoeld heeft den menschen het wezen van het zichtbare heelal te leeren, daar die kennis voor ons eeuwig heil van geen nut is. Vandaar, dat zij niet tot de geheimen der natuur trachtten door te dringen, maar veeleer de dingen beschreven in min-of-meer figuurlijke taal, of in termen, die destijds in zwang waren,

en die ook thans nog gebruikelijk zijn, ook bij de uitstekendste geleerden. Die gewone taal beschrijft eerst en vooral wat de indruk der zinnen is, en op dezelfde wijze richtten de gewijde schrijvers zich tot ons langs den weg van het zinlijk waarneembare, of schreven zij neer, wat God, tot de menschen sprekend, hun kenbaar maakte op een wijze, zooals zij gewoon waren de dingen uit te drukken en te verstaan.

Specola Vaticana, 22 Juni 1933. J. STEIN.

DE STRIJD OM HET PARADIJS.

Er is sedert ongeveer een jaar een strijd ontbrand, zoowel in Indië als in Holland, die, soms gevoerd met groote felheid aan beide kanten, week aan week kolommen der bladen vulde. Wij bedoelen de strijd over het al of niet toelaten van Missie en Zending op Bali.

Het betreft hier een kwestie, waarbij achter vele schijnbare bijkomstigheden principieele punten staan en waarin neutraal blijven bijna niet mogelijk is. Nu een der partijen zijn standpunt zelfs in boekvorm heeft uiteengezet, [1]) kan het van belang zijn, eens in het kort het verloop van de strijd te beschrijven. We zullen dat voor het grootste deel doen aan de hand van dit over het algemeen uitstekende boekje, doch willen ter orienteering — Indië is immers zoo ver en zoo weinig bekend in Holland — een korte schildering laten voorafgaan van het land, waar het om gaat : Bali.

De aankomst aan de Noordkust te Boelèlèng kan voor velen een teleurstelling zijn na de groote verwachtingen, die Bali's faam had gewekt. In de loome hitte van de laagte aan zee, waar de vochtige lucht neerdrukt en de malaria afmat, ligt er het stadje, weinig verschillend van de andere havens, die men in Indië zag : een pêle-mêle van velerlei slag volk, Javanen, Madoereezen en Boegineezen, drukgebarende Chineezen en enkele donker kijkende Arabieren. Langs de groote weg vuile winkeltjes, broeierig onder hun zinken dak, en dieper wegschuilend, bijna onzichtbaar achter de grijze muren van gebarsten leem, de woningen der Balineezen, grauw en onverzorgd. Men zoekt naar de schoonheid der tempels, waarvan men zooveel gehoord heeft en ziet slechts aan zee een klein, rank gebouwtje, weinig beduidend

[1]) Dr. H. Kraemer : *De Strijd over Bali en de Zending*. Een studie en een appèl (141.) H. J. Paris, Amsterdam, 1933.

naast het prozaïsche der pakhuizen en wit gekalkte muren. Maar wacht met uw oordeel; blijf niet te lang hangen hier aan de kust, waar negotie en verkeer het eigen leven vervlakt hebben en omlaag getrokken naar het niveau van elke havenstad en handelsmiddelpunt waar het cosmopolitisme leegheid en materialisme met zich bracht. Laten we, zelfs met voorbijgaan van Singaradja's tempels, recht doorgaan naar het Zuiden en gauw zal uw oordeel veranderen.

Steil gaat de weg omhoog, want Bali's bergen liggen in het Noordelijk gedeelte van het eiland. Boven de laaghangende warmte stijgt hij uit naar de frisschere hoogten en rondom liggen de sawahs tegen de glooiïngen der heuvels, grillig gevormde terrassen, die onder de blauwe lucht liggen te blinken van zonfonkeling op het water, dat door een kleine opening in de dijkjes met zacht geruisch afstroomt, altijd verder, op weg naar de zee, die daar beneden ligt als een blauwe strook tusschen de donkere strandlijn en de wazige wolkennevels boven de horizon. Hooger op zijn de ravijnen steeds diepere insnijdingen in het land; op de bodem glinstert een streepje water tusschen de ruw dooreen geworpen steenen, dat in de regentijd, als dag aan dag daarboven rondom de Goenoeng Batoer de wolken zich samenpakken en zijn top en flanken onzichtbaar maken, aan kan groeien tot een bergstroom van bruisend geweld. Langs de steil oploopende wanden van het ravijn liggen hier en daar nog smalle sawah-strookjes in onregelmatige kronkelingen: laatste stukje kultuur, dat meer en meer zijn plaats moet ruimen aan de wilde boschgroei.

Boomvarens waaieren hun kronen wijd uit. Tusschen het lagere groeisel steken zwart-groene arènpalmen omhoog, hun machtige takken met een wijde ronding gebogen onder eigen gewicht. De wilde pisangboomen zijn met hun breede bladeren koninklijke pajongs, waarin de wind soms flarden heeft getrokken. Waar het oerwoud aan weerszijden de weg begrenst en overhuift, hangt een vochtige koelte. De stammen der hoog rijzende boomen zijn er overwoekerd met mossen en lianen en vreemd gevormde orchideeën.

Het is er stil en unheimisch, want zingende vogels zijn schaarsch op Bali en alle geluid wordt gedempt in die massa van overdadige groei.

Als we dan eindelijk gekomen zijn aan het hoogste punt, waar de waterscheiding is tusschen Noord- en Zuid-Bali, legt een grootsch panorama zich open. Aan de oostkant, dicht bij, staat het zware massief van de Goenoeng Batoer, de vulkaan, die steeds nog dreigt en werkt en onheil brengt over de dorpen tegen zijn hellingen. Kale banen teekenen de weg, die de lava bij vorige uitbarstingen nam, stukken van grauwe verlatenheid, waar slechts hier en daar wat groen weer begint op te leven. Aan de voet ligt glanzend het Batoermeer met de zwarte stip van een eenzame prauw; op de achtergrond de ingekorven kegel van de Goenoeng Abang en nog verder Bali's hoogste berg, de Goenoeng Agoeng of Piek van Bali, met een krans van wolken om de top. Als de zon in het Westen staat, krijgen deze bergwanden van de Batoer wondere kleuren en vloeien de vreemdste tinten tusschen rood, oranje en blauw er dooreen. Het is niet te verwonderen, dat deze bergen, die daar in een lange keten liggen en heel het eiland beheerschen, in de verbeelding der Balineezen zijn geworden tot de verblijfplaatsen van hun grootste goden. Dicht aan de voet tegen de achtergrond van grijze rots hebben ze hun tempels gebouwd en wanneer uit de krater van de Batoer de lavastroom kwam, neerrollend in het tempeldal en hun godshuizen verwoestend, dan vluchtten ze, doch bouwden daarna weer opnieuw, met de lava, die hun werk vernield had.

Dan, naar het Zuiden, gaat het land in één langzame glooiïng neer, uren ver, tot aan de Indische Oceaan, waarvan je bij helder weer de zware rollers in een streep van wit schuim ziet breken tegen de kust. Tusschen de rijstvelden liggen de dorpen als groene bouquetten van bamboe en kokospalmen. Dáár ligt het eigenlijke Bali, dáár moet dan het paradijs zijn.

Het is eigenaardig, dat tot aan het begin van deze eeuw de schoonheid van Bali bijna onopgemerkt is gebleven. Wel waren land en volk beschreven door mannen als Eck, Jacobs, Liefrinck, doch men had meer naar het eigenaardige gekeken dan naar het mooie en Bali's kunst had in Europa nog geen bewonderaars gevonden. Doch met Nieuwenkamp veranderde dat en in die enkele jaren is de achteloosheid omgeslagen in een verregaande, soms sterk eenzijdige bewondering, waarvan een der laatste Bali-boeken, Hickmann Powell's „Last Paradise" een duidelijke uiting is. Moeten we deze schrijver gelooven, dan is Bali een geluksland en leeft de bevolking er in de staat der onbedorven natuur, altijd vroolijk en tevreden, in de opperste ontplooiïng van schoonheid en leven, als kinderen zonder gebreken in een naieve onschuld. Al is er niet zoo heel veel kennis van zaken noodig om te zien, dat de schildering oppervlakkig en de waardeering bevooroordeeld is (schrijver kent geen woord Balineesch en vereenzelvigt Westersche beschaving met Amerikaansch materialisme en eigen leegheid) toch zullen velen zich laten fascineeren door de schoone schijn.

Wat is er dan waar in dat beeld ?

Waar is, dat Bali's natuur mooi is, grandioos mooi, en dat er in dat land een volk woont, dat één is met die natuur en er, als spelend, de schoonste voortbrengselen van zijn kunnen in tallooze tempels harmonisch heeft ingevoegd.

Dezelfde man, die 's morgens vroeg, nog voordat het eerste lichten de top van de Goenoeng Agoeng rozig doet gloeien, terwijl de nevels nog over de velden hangen, er met zijn patjoel (veldhak) op uittrekt en werkt op zijn sawah tot de zon hoog boven hem staat ; die, wanneer alle velden onder water staan, achter zijn ossen langzaam door de zuigende klei stapt, dat het water flonkerend opspat, hij wordt in zijn vrije tijd — en die heeft hij veel — een kunstenaar, die hout en steen tot bloemen weet te vormen en zin heeft voor de juiste verhoudingen van poorten en gebouwen. Een zwaar leven heeft de Balinees niet. Wanneer eenmaal de velden

overdekt zijn met het jonge groen van de nieuwe padiaanplant, dan behoeft hij weinig meer te doen dan zoo nu en dan over de smalle dijkjes door zijn land te wandelen om te zien, of Dèwi Sri, de rijstgodin, hem voorspoedige groei schenkt en niet booze geesten een plaag slaan in de opschietende halmen. Het overige werk zullen de vrouwen wel doen. Zij zijn bedrijvig bezig in het huishouden, zij weven uren en uren hun kleurige ikatweefsels op het voorerf onder de rijstschuur. Zij komen van ver ter markt, de zware manden hoog boven het hoofd, recht, met statige gang of het haar geen moeite kost. Op de pasar onder de beschutting van waringin of tamarinde worden de vruchten van haar erf uitgestald: zware trossen van goudgele pisangs, manden met glimmende, roodbruine salaks of groene watermeloenen. Het is er loven en bieden, praten en lachen, en uit de snoer met aaneengeregen koperen kèpèngs [1]) wordt zorgvuldig de bedongen prijs neergeteld. Het zijn krachtig gebouwde figuren, die Balineesche vrouwen, grooter en forscher dan de Javaansche. Het dragen van de zwaarste vrachten op het hoofd, op en af door het van ravijnen doorsneden land, heeft haar rijzig gemaakt en recht, met een vaste en welbewuste gang, niet sloffend en gebogen onder de last op haar rug zooals onze Javaansche vrouwtjes van de bergen komen.

Wanneer 's avonds tegen vijven de zon gaat dalen, dan zit men nog wat buiten voor de poort langs de weg en geniet van de rust en de koelte na een warme dag. Straks, als de duisternis snel is komen vallen tusschen de dichte boomengroei van de dessa, dan wil men binnen zijn, want dan wordt het de tijd, dat de boeta's, de booze geesten, hun huiveringwekkend spel gaan drijven en het gevaarlijk is, alleen langs de eenzame wegen te gaan. Dan krijgen de kambodja-boomen met hun grillig-gedraaide takken vreemde gestalten en spelt het naargeestig geluid van toehoe of tjoelik, [2]) tusschen het eentonig gesjirp der krekels door, diefstal of ongeluk. Doch

[1]) oude Chineesche munt met een vierkant gat in het midden.
[2]) nachtvogels.

nu geniet men nog van de scheidende dag. Langs de kleine paadjes, die omhoog klimmen vanuit de dalen, waar water en gras is, drijven de jongens hun vee naar huis, met een korte schreeuw nu en dan tegen de goedig voortsjokkende beesten. De meisjes komen met aarden kruiken op het hoofd terug van de bron. Frissche kinderen zijn het met heldere schitteroogen; vroolijk zijn ze zonder luidruchtigheid.

Om deze tijd is het land wel het mooist in zijn rust, nu de kleuren verzachten in het minderende licht en alle geluiden op verdere afstand schijnen terug te treden. Wel valt de schemering snel, maar als het de tijd is van de mooie zonsondergangen, zoo in November en December, dan kan de lucht in het Westen soms wel een uur blijven gloeien van onwerkelijke kleuren. Dan kan het zwarte silhouet van een enkele palmboom tegen die brand van rood en oranje en karmozijn worden tot een van de mooiste dingen, die er zijn: die ranke stam, smal en recht omhoog, en daar boven het fijne, zich uitwuivende bladerwerk van de kroon, als scherpgeteekend snijwerk tegen de felle achtergrond.

Dan is het ook bijna zeker, dat van hier of daar in de omtrek de tonen van een gamelan komen aandrijven, want de Balinees houdt van muziek en dans en er gaat bijna geen avond voorbij of in een of andere balé bandjar[1]) van de buurt komen de mannen bijeen om de gamelan te bespelen. Dan oefent men voor de ophanden zijnde feesten; de kĕndangspeler[2]) leidt het ryhtme, om het eenvoudige thema weven gĕndèr, djoeblag en trompong hun telkens wisselende variaties, er boven uit weifelt het ijle geluid van de soeling, terwijl de zware gongtoon grond en vastheid geeft aan de fladderende moduleeringen. De toonaard komt grootendeels overeen met de Javaansche, maar het geheel is hartstochtelijker,

[1]) De wijkvergaderzaal waar men zich verzamelt voor besprekingen of feesten. Zie P. A. J. Moojen: *Kunst op Bali*, Den Haag, 1925, pg. 48.

[2]) Kĕndang: een langwerpige handtrom; gĕndèr en djoeblag: slaginstrumenten met metalen platen boven bamboekokers van verschillende lengte; trompong: de Javaansche bonang, een rek met een tiental metalen ketels; soeling: bamboefluit.

wilder, minder beheerscht. Het is het verschil van de volksaard, het verschil, dat er is tusschen de stemmige kleuren van de bĕbĕds [1]) der Vorstenlanden en de helle der Balineesche sarongs, tusschen de rust van de Hindoe-Javaansche beelden en de wildheid der Balische, tusschen de beleefde, vormelijke, haast ingetogen Javaan en de vroolijk, open, soms bijna ruwe Balinees. [2])

Dat verschil vinden we ook, zij het misschien minder uitgesproken, in de dans, dat Balineesch volksvermaak bij uitnemendheid, nu de hanengevechten officieel tot een minimum werden beperkt. Het zijn hier, meer dan op Java, vooral de meisjes, die de dansen uitvoeren; de Balische dansmeisjes met hun groote, met bloemen rijk versierde, kroon en nauwsluitend gebloemd gewaad, zijn te bekend, dan dat we ze nog behoeven te beschrijven. Van jongs af zijn ze bij de oudere meisjes in de leer geweest, hebben ze in hun clubje uren en uren geoefend tot iedere spier, van armen en bovenlichaam vooral, er aan gewend is op de minste drang te reageeren en bij de begeleiding van de gamelan wordt hun lichaam één en al rythme en beweging. De dans der Javaansche srimpi's is gracieuser, fijner en beschaafder; het is de dans der vorstenhoven. Deze is meer nog verbonden met het volk, verbonden ook met de godsdienst. De légongdanseres brengt eerst met sierlijke sĕmbah, een tjĕmpaka bloem tusschen de samengevoegde, opgeheven vingers, haar hulde aan de goden. Maar sterker nog komt dit uit bij de dans der Sangjangs [3]), waarvan Nieuwenkamp [4]) de volgende beschrijving geeft: „Op den grond.... lagen de twee meisjes (van even zes jaar), sangjangs, op de knieën, het hoofd diep omlaag

[1]) Kleedingstuk der mannen, van het middel tot op de voeten afhangend.

[2]) „An European or a native, who has been accustomed to the polite and elegant manners of the Javans, or with the general courtesy of the Malayus, is struck with the unceremonious, rude and uncivilized habits of the people of Bali." Raffles, geciteerd bij Hickmann Powell: *The Last Paradise*, pg. 276.

[3]) Zie van der Tuuk: *Kawi-Balineesch-Nederlandsch Woordenboek*, III, 430, s.v.

[4]) W. Nieuwenkamp: *Zwerftochten op Bali*. A'dam, 1922, pg. 83.

gebogen boven twee bakjes met smeulende wierook. Hun hoofden lieten zij een cirkel beschrijven, eerst langzaam doch spoedig al sneller, tot ze ten slotte achterover in zwijm vielen in de armen van hun helpers. Deze hieven de meisjes overeind, die nu met een bloem tusschen de plat tegen elkaar geplaatste handen en de duimen tegen het voorhoofd een gebed prevelden. Er werd verondersteld, dat tijdens dit gebed de hemelnimfen ingingen tot hun tengere lichaampjes. Ze hadden de oogen gesloten en hielden die gesloten den heelen avond tot ze ten laatste weer werden bijgebracht. Nu namen ze de fraai met bloemen versierde hoofdtooisels ter hand.... zetten die op de gitzwarte haren en begonnen een dans, waarbij ze telkens de schoteltjes naderden, waarop de wierook smeulde en waarvan ze de blauwige dampkolommetjes met haar slanke armpjes naar zich toe streelden. Zoo nu en dan namen ze een bakje wijwater in de handen; met een bloem besprenkelden ze daaruit den kring van op de hurken zittende toeschouwers."

Hier is de dans de uitdrukking van een trancetoestand, overeenkomend met de dans der shamanen en dus geheel in de godsdienstige sfeer opgenomen. Het besluit van ieder godsdienstig feest is een dans in de tempelhof, heel de nacht door tot in de vroege ochtend. Tot iets demonisch kan het dansen zelfs worden in het ngoerĕk, [1]) zooals o.a. Krause dat beschrijft, [2]) bij gelegenheid van een choleraepidemie. Bij het phantastische licht van enkele walmende lampjes dansten mannen een wilde dans ter eere der doods-godin Doerga en wondden zich met krissen om haar door het vergieten van bloed genadig te stemmen jegens het volk.

We zijn nu ongemerkt gekomen aan het bespreken van de godsdienst der Balineezen, maar hoe kon het ook anders? Dit immers is het meest opvallende van Bali, dit is het, waardoor Bali zich onderscheidt van andere streken van Indonesië, overigens misschien met een even rijke natuur

[1]) Zie van der Tuuk: o.c. I 102 s.v. urĕk.
[2]) G. Krause: *Bali*, II, 20.

gezegend: dat hier heel het land, elk stadje, elk dorp en elk huis spreekt van Bali's godsdienst. Het is niet noodig om te gaan naar grootere plaatsen als Bangli en Kloengkoeng, als Badoeng en Gianjar, waar de poeri's, de vorstenverblijven, zijn en en men nog de luister ophoudt van voorbije macht. Een wandeling door het eenvoudigste dorp is reeds voldoende om u hiervan te overtuigen.

Onmiddellijk valt het verschil op met de Javaansche dorpen. De huizen liggen niet open, zooals daar behalve bij die der voornameren gewoonlijk het geval is, doch verborgen binnen een twee meter hooge muur, geheel van leem of van met leem aaneengevoegde riviersteenen. De toegang tot het erf wordt gevormd door een smalle poort, waarvan het dak een meter ongeveer boven de muur uitsteekt en, evenals deze, met alang-alang of klapperbladeren bedekt is. Treedt men binnen, dan komt men op het voorerf (natah diwangan), waar de rijstschuur staat en het afdakje voor het vee, en waar, als de oogst is binnengehaald, de vrouwen met het rythmisch geklop van de stamper in het rijstblok van hun werk een vroolijk spel maken. Een tweede poort geeft toegang tot het middenerf (natah djěro), waar de eigenlijke woningen staan, van leem of roode baksteen en bedekt met riet; achteraan op een verhooging van klei met een drietal treden er voor de oemah mětèn, een geheel gesloten gebouwtje, waar het hoofd van de familie met zijn gezin woont; daarnaast de huizen der getrouwde kinderen; meer naar voren tenslotte bij de ingang de balé mambĕng, aan twee kanten open. Hier slapen de ongetrouwden. hier ontvangt de Balinees zijn gasten. Doch nog een derde, door een lage muur van het bewoonde gedeelte afgesloten ruimte is er, de huistempel of sanggah, best onderhouden gedeelte van de soms verre van zindelijke erven. Een mooi bewerkt poortje geeft er toegang toe, daarnaast staat op een baksteenen voetstuk een offernis. Voor het binnentreden legt men er een offertje neer om de goden gunstig te stemmen. Het zijn speciaal de vrouwen, die er dagelijks komen om de goden uiteen te

zetten, wat ze van hen verlangen en haar bede kracht bij te zetten door een offer van bloemen en vruchten of het branden van wierook voor een van de vele godenhuisjes, offernissen en godenzetels, waarin de goden zich een oogenblik neerzetten om genadig te luisteren naar de smeekbeden van hun vereersters en uit de offergaven de essence (sari) als het hun toekomende deel te nuttigen. De pas gehuwde mannen richten er hun sanggah kamoelan op ter eere van de voorouders van hun geslacht, doch overigens komen ze er weinig of het moet zijn vóór ze een moeilijk werk op zich gaan nemen. Slaagt dit niet, dan moet de god, die hen niet heeft willen helpen, het ontgelden : ze laten hem in den steek en slaan soms zijn verblijfplaats aan stukken. [1])

Doch naast deze huistempels zijn er nog een aantal andere in ieder dorp. [2]) Daar is de poera dèsa of poera poesĕh, waar de belangen van de gemeenschap aan de godheid, die bijzonder met de stichting van de plaats verband houdt, worden aanbevolen.

Aan de noordkant van het dorp staat de poera dalĕm, de aan Doerga gewijde doodentempel, veelal omringd door hooge randoeboomen, waarvan de spichtige, in de droge tijd bladerlooze takken, loodrecht op de stam ingeplant, een spookachtige en unheimische indruk maken. Daar bidt men en offert men, wanneer plagen dreigen ; daar bevindt zich meestal ook de verbrandingsplaats, waaraan we straks nog eenige woorden zullen wijden. Dan is er nog, schilderachtig gelegen te midden der rijstvelden, omgeven door enkele palmen en lager geboomte, de poera soebak, [3]) de tempel van de waterschapsvereeniging. Dèwi Sri, de rijstgodin, ontvangt er haar offergaven. En dan, behalve de reeds genoemde, zijn er nog tallooze andere heiligdommen, open langs de weg

---

[1]) Nieuwenkamp, *o.c.* pg. 30.

[2]) Cfr. van Eck : *Schetsen van het eiland Bali.* Tijdschrift voor Ned. Indië 1879 I pg. 53 en vlg. ; Moojen : *o.c.*, pg. 79 en vlg.

[3]) v.d. Tuuk : *o.c.*, III 384 : „Soebak : waterschap, bestaande uit lieden, die op een plaats water voor de rijstvelden hebben, en met elkaar bij gelegenheid moeten werken."

of verscholen tusschen het groen der bosschen. Hier een nis, diep weggedoken binnen de donkere ommuring van wortels en takken van een waringin; ginds in de koele diepte aan de rivier een tempeltje, gewijd aan de godheid van de stroom. Vaart men langs Bali's kust, dan ziet men op menige uitspringende punt de fijne contouren van een poera sĕgara (zeetempel) tegen de lucht zich afteekenen, terwijl in de ravijnen en tegen de glooiingen der bergen de bergtempels (poera boekit) zijn gebouwd. Ten slotte zijn er de grootere tempels, huistempels in de poeri's der vorsten of plaatsen van vereering, waarheen de bevolking van een geheele streek samenkomt. Daar is het vooral, dat we de kunstzin van de Balinees kunnen bewonderen, daar vinden we ook die merkwaardige bouwwerken, de méroe's. Op een steenen onderbouw, rijk versierd soms met beelden en ornamentatie, verheffen zich hun daken, bedekt met idjoek, de zwarte vezel van de arènpalm, in een vlucht van steeds kleiner wordende verdiepingen (toempangs) omhoog, ver boven de andere gebouwen; in het midden de hoogste, aan Shiwa gewijd, links twee toempangs lager de méroe van Vishnoe, rechts, weer lager, die van Brahma. Onder in de voet en boven in de top zijn bij de inwijding metalen voorwerpen van magische kracht verborgen, die de méroe maken tot een beschermd en geheiligd geheel en waarin bij een feest de hoogste godheid komt neerdalen, [1]) zooals op de Méroe-berg der Voor-Indische mythologie Shiwa troont, omgeven door lagere goden en hemelnimfen, hoog boven de onreine aarde, zich voedend met de onsterfelijkheid gevende amrita. Een méroespits, plotseling oprijzende temidden van boomengroen, is een herinnering aan de plicht, de aarde te ontstijgen, zooals de ranke spits der Gothische kerken dat is, al heeft dan ook de Balinees, wiens godsdienst vooral op het hier beneden ingesteld is, die les in de praktijk veelal vergeten.

[1]) De Balineesche tempelgebouwen zijn gewoonlijk leeg; alleen de priester treedt er binnen. Op sommige tijden daalt de godheid er onzichtbaar in neer. Afgodsbeelden komen niet voor.

Bali is waarlijk overdekt met heiligdommen. Nieuwenkamp[1]) schat hun aantal op een honderdduizend, wat gemiddeld één per 10 inwoners zou beteekenen! En de meeste er van zijn nog middelpunten in het godsdienstig leven van het volk, zijn de plaatsen, waarheen men in processie optrekt als er feest te vieren is, en dat is dikwijls. Iedere godheid, ja zelfs veel andere als heilig beschouwde voorwerpen, hebben hun jaardag.[2])

Vóór het planten en vóór de oogst, bij iedere bijzondere herdenking of gebeurtenis viert men feest. Weken te voren reeds hebben vrouwen en meisjes gewerkt, om hun offergaven zoo schoon mogelijk te maken. Ze worden gevormd tot torens van 2,3 meter hoog. „Naast de verschillende vruchten door onzichtbaar bamboegeraamte bij elkaar gehouden, vormt lichtend gekleurd rijstgebak in phantastische gestalten het lichaam, bloemen in alle kleuren en geuren de bekroning, gebraden en vreemd opgesteld gevogelte soms een voetornament. Niet zelden omhullen.... streepen van gebleekte palmbladeren, dikwijls sierlijk in figuren uitgesneden, het geheel, en verdonkeren en dempen de gloeiende kleuren daaronder."[3])

Als de feestdag aangebroken is, komen de vrouwen in kleine groepen van alle kanten de huispoortjes uit en de wegen op, statig schrijdend in de schittering van hun kleurigste kleeren, hoog op het hoofd de offergaven, geplaatst op een bronzen of houten voetstuk in de vorm van een fruitschaal met elegante voet en zacht gewelfde kom. Bij de tempel verzamelen ze zich, in processie doet men eenige malen de ronde er omheen en treedt door de buitenste poort, een voor een, binnen in de voorhof, waar slechts enkele boomen staan, dan door de hoofdpoort, waar grimmige raksasa- (demonen) beelden voor waken en de mythische

[1]) o.c. pg. 210.
[2]) odolan, hoog woord voor otonan. Cfr. Javaansch wĕton, wĕdalan, wijosan.
[3]) Krause in *Nederlandsch-Indië*. Oud en Nieuw. 3. jrg. (1918-1919), pg. 117.

vogel Garoeda, door Vishnoe bereden, boven de smalle doorgang zijn breede vleugels uitspreidt, in de middenhof, om dan ten slotte door een gespleten poort in de binnenhof, het heiligste gedeelte met de godenhuizen, aan te komen. Daar in die met wimpels feestelijk versierde ruimte neemt de priester de offergaven in ontvangst en zet ze in rijen naast elkaar tot een bonte mengeling van kleuren. Na eenige dagen, als de goden het hun toekomende onzichtbare deel zullen genuttigd hebben, kan men de gewijde „resten" weer mee naar huis nemen, waar ze door de familie gegeten of op allerlei plaatsen tot spijs voor de booze geesten neergezet worden. De vrouwen hurken neer, dicht opeen, en verrichten op neuriënde toon hun gebed. De in het wit gekleede tempelwachter (pamangkoe) deelt het gewijde water uit, waarmee ze het voorhoofd bevochtigen, hun spreuken prevelend en nu en dan de handen tot een sĕmbah heffend. Dan gaan allen weer huiswaarts, tot tegen de avond de lucht vol komt van gamelanklank, die toeschouwers roept naar de tempelhof voor de dans van de nacht.

Onder de cultushandelingen der Balineezen is de lijkverbranding wel de meest merkwaardige.[1]) De Hindoeïstische ideeën over wedergeboorte volgens het goed of kwaad, dat men in het leven bedreef,zijn er vermengd met de ideeën uit voor-Hindoesche tijd, waarin magische krachten en invloeden een sterk overheerschende plaats innamen. Zoo legt de priester bij de lijkwassching het lijk een gouden ring met robijn op de tong, steekt een stukje ijzer tusschen de snijtanden, wat was in de ooren en verricht nog allerlei handelingen, die tot doel hebben, de overledene bij zijn wedergeboorte op aarde een schoon en krachtig lichaam te geven. De lijkverbranding is kostbaar en eischt veel voorbereiding ; daarom zal men de doode dikwijls eerst begraven, om te wachten tot hij met veel anderen te zamen verbrand kan worden. Is van het lijk intusschen niets meer overgebleven, dan verbrandt men een

[1]) Zie : R. v. Eck : *Tijdschrift voor Ned.-Indië*, 1879, I pg. 106 en vlg. ; P. Wirz : *Der Totenkult auf Bali* ; G. Krause : *Bali* II pg. 25.

houten poppetje (adĕg-adĕgan) in plaats er van. Het toestel, waarin het lijk naar de verbrandingsplaats wordt gebracht, is een toren, die voor de verschillende kasten verschillend van vorm is: bij de gewone man is het de wadah, een uit bamboe gebouwd gevaarte van ongeveer 10 M hoog, met één dak, omhangen met bonte doeken en gekleurd papier; die van de vorsten, de badé heeft meerdere daken boven elkaar als de méroe en het onderstuk is kunstig bewerkt met grijnzende monsterkoppen of met wijd uitstaande Garoeda-vleugels; die van de Brahmanenpriesters tenslotte is de padmásana (lotuszetel) in vorm gelijk aan het bouwwerk dat in de tempels als zetel der goden dienst doet.

Vooral wanneer het een vorstelijk begrafenis geldt, stroomen de menschen van alle kanten samen. De vele gamelans, die van overal zijn bijeen gekomen, de kleurige opschik der vrouwen en de drukke vroolijkheid passen al heel weinig bij de stemming, die wij ons bij een begrafenis denken. Doch in werkelijkheid is het voor hen dan ook een der grootste feesten, dat met een rijkelijke maaltijd gevierd wordt. Wanneer het lijk zal overgebracht worden uit het sterfhuis in de toren, verdringen zich tientallen bijna naakte mannen, de armen druk bewegend omhoog, en een ware strijd ontstaat, om de doode, die in een witte doek gewikkeld over die opgestoken handen wordt voortgeschoven, nog een maal aan te raken, om hem wenschen ter behartiging bij de goden mee te geven. Dan wordt het lijk in de toren geplaatst, de mannen zetten hun ruggen onder de uitstekende bamboelatten van het onderstel en licht schommelend beweegt zich het gevaarte voort, terwijl het kluwen der dragers schreeuwt en brult om de booze geesten op een afstand te houden. Om hen te bedriegen wordt ook de toren nu en dan rondgedraaid of weer langs dezelfde weg een eind terug gevoerd. De vrouwen zijn voorafgegaan met offers van bloemen, vruchten, rijst en vleesch, met kussens, sieraden en doeken, en ook met kruikjes wijwater, dat zal dienen om het lijk voor het laatst nog eens te wasschen en de ziel te reinigen voor de groote

reis. Op de verbrandingsplaats zijn de brandstapels reeds opgericht : op een van een afdakje voorziene verhooging staan phantastische dieren (patoelangan), uit hout gemaakt : zwarte stieren, gevleugelde leeuwen en visschen met olifantenkoppen. Als dan de torens naderbij gekomen zijn, worden ze voor het laatst nog eens vliegensvlug rondgedraaid tot misleiding der geesten en voor nog het lijk er uitgehaald is, kruipen jongens als katten tusschen de dragers door, klimmen omhoog en plunderen alle versieringen.

Een hooge trap wordt aangeschoven, daarlangs wordt het lijk naar beneden gelaten en door een opening in de rug der houten dieren in zijn vreemd gevormde doodskist gelegd. De priester komt en besprenkelt het, onder het prevelen van heilige formules, met het wijwater, dat de vrouwen hem komen aandragen, een voor een in eindelooze rijen. Eindelijk, wanneer alles gedaan is om de ziel rein te maken, wordt de patoelangan in brand gestoken evenals de lijkentoren en terwijl de brandende bamboe knettert en knalt, gooien de vrouwen de meegebrachte offergaven in het vuur en verlaten de verbrandingsplaats, waar weldra alles tot asch geworden is. 's Nachts bij het vlammen van droge pisangstammen, of ook wel de volgende dag, komt men terug om de asch te verzamelen en in processie naar zee te brengen, waar hij in het water wordt verstrooid. Zóó alleen, wanneer alles, wat van het oude lichaam was, is verdwenen, zal het de ziel mogelijk zijn, een nieuw lichaam aan te nemen.

Er rest ons tenslotte nog, in het kort te beschouwen, wat wel die godsdienst der Balineezen is, die zich zoo opvallend uit en zulk een belangrijke rol in hun leven schijnt te spelen, dat velen hem aan het Westen ten voorbeeld willen stellen. [1])

---

[1]) Omtrent de godsdienst zie : R. Goris : *Bijdrage tot de Kennis der Oud-Javaansche en Balineesche Theologie*, Leiden, 1926, doch vooral Kraemer : *o.c.*, hoofdst. III, waaraan we ons overzicht grootendeels ontleenen.

Men heeft langen tijd de Balineesche godsdienst voorgesteld als Hindoeïsme, zij het dan ook min of meer aangepast aan de Balineesche volksaard en doordrongen van oud-Balineesche gebruiken. Ongetwijfeld waren er uiterlijke factoren, die daarop wezen: het kastenstelsel, de weduweverbranding (thans door het Hollandsche bestuur afgeschaft), de vereering van Shiwa als hoogste god met daarnaast Vishnoe en Brahma, de litteratuur met zijn uit Voor-Indië overgenomen thema's. Zonder verder onderzoek ging men af op wat de hoogere kasten, vorsten en priesters, vertelden, daar men uit den aard der zaak slechts met dat gedeelte der bevolking in contact kwam, en men vergat, dat de 3 kasten (triwangsa) slechts een goede 6 % van het geheel vormden.

Als men het gros der bevolking zich wong Madjapahit (menschen van Madjapahit) hoorde noemen in tegenstelling met enkele dorpen van Bali Aga [1]) in de bergen, maakte men daaruit op, dat men in de laatsten de overblijfselen van de oorspronkelijke Balineezen had te zien en in de eersten de afstammelingen van de Hindoe-Javanen, die in het begin der 16de eeuw na de val van hun rijkszetel Madjapahit vanuit Oost-Java naar Bali waren uitgeweken, of van hen, die van deze Hindoe-Javanen de godsdienst hadden overgenomen. Of *die* godsdienst werkelijk Hindoeïsme genoemd kon worden, kan hier buiten beschouwing blijven, ons houdt nu slechts bezig de vraag, of de tegenwoordige Balineezen Hindoeïstisch genoemd kunnen worden, en die vraag zal ontkennend beantwoord moeten worden. Zij, die in het kastenstelsel een bewijs meenden te mogen zien, letten er niet op, dat dit op Bali van veel minder beteekenis is, veel minder in het sociale leven ingegroeid, dan in Voor-Indië. De indeelingen der Balische maatschappij in dessa's en waterschappen gaat dwars door de kasten heen, of misschien beter nog, onder de kasten door. Het Hindoeïsme is als een overkapping over de oude godsdienst gekomen. Vanuit de

[1]) Letterlijk: berg-Balineezen, ook wel geheeten Bali moela, d.i. oorspronkelijke Balineezen.

verte ziet men slechts het dak, doch men vergeet, dat de onderbouw van een geheel andere structuur kan gebleven zijn en dat het leven zich nu eenmaal voor een grooter deel beneden dan op het dak afspeelt.

Het Boeddhisme, dat waarschijnlijk al vanaf de 2de eeuw na Christus op Bali bestaat, en het Hindoeïsme, dat waarschijnlijk uit Java daar is gekomen en zeker later bij verovering en bezetting van Bali door Gadjah-Mada in 1343 als Hindoe-Javanisme er zich heeft verbreid, zijn wel door de bevolking, vooral door de vorstenhoven, aangenomen,maar bijna niet geabsorbeerd, niet verwerkt tot een eigen bezit. Het oorspronkelijke Balineesche godsdienstig leven, dat overeenkwam met wat bij de andere Indonesische volken te vinden was en gedeeltelijk nog te vinden is, en dat grootendeels bestond in vereering der voorouders, te vriend houden van booze geesten en vereeren van meest met de aarde in verband staande godheden, is gebleven.

Dit kon des te gemakkelijker geschieden, daar het Boeddhisme en het Hindoeïsme, zooals ze op Bali kwamen, reeds tantristisch waren, d.w.z. niet het weten der hoogste waarheid, n.l. dat de ziel één is met het hoogste wezen (Atman = Brahma; Hindoeïsme), of dat alle bestaan lijden is (Boeddhisme), brengt de verlossing, maar het weten van magische formules (mantra's) en bijzondere ademoefeningen, die tot doel hebben, zich met de godheid te identificeeren en daardoor van magische machten vervuld te worden, is de uiterste en eenig nastreefbare volmaaktheid. Het was weinig mysticisme en veel magie, die gemakkelijk te combineeren was met de animistische en dynamistische [1]) ideeën der Balineezen. „In Indië was dit (tantrisme) een degeneratieverschijnsel. In Indonesië sloot het bij bestaande neigingen en behoeften aan." [2]) Al veranderde er, vooral in uiterlijkheden, het een en ander onder invloed van het Hindoeïsme, in de diepste grond

[1]) Animisme: het geloof in het bestaan van afzonderlijke zielen in menschen en andere levende wezens; dynamisme: het geloof in een onpersoonlijke kracht, die overal in verschillende mate aanwezig is.

[2]) Kraemer: *o.c.* pg. 74.

bleef Bali's godsdienst dezelfde. Het verschil tusschen Bali Aga en Wong Madjapahit is meer een verschil in gebruiken, meer een gradueel verschil in vreemde beïnvloeding, dan een essentieel verschil in wereldbeschouwing.

Al kon dan misschien onder de hoogere kasten, vooral die der priesters, een enkeling zich indenken in de zin der hun door het Hindoeïsme gebrachte litteratuur, voor het gros was de magisch krachtige letter het eenig waardevolle en de inhoud met zeven zegels gesloten.

De volksgodsdienst is binnen het dessaverband besloten gebleven: kenmerk der oud-Indonesische maatschappij.[1]) De pamangkoe[2]) speelt als bewaker van het dessaheiligdom een veel belangrijker rol dan de officieele Brahmaansche priesters (padanda), bij wie men hoogstens het wijwater (toja tirta) gaat halen, wat het bewijs is dat men het „Hindoeïsme" (dat dan ook agama tirta genoemd wordt) aanhangt. In de huistempel is de sanggah kamoelan (pg. 99) de plaats, waar de voorouderevereering zich heeft voortgezet; in de dorpstempel brengt de gemeenschap zijn hulde aan de goden van bergen, aarde en lucht; in de offernisjes uit zich het geloof aan de boeta's (booze geesten). Wel heeft in de grootere tempels de Hindoeïstische Trimoerti[3]) zijn méroe's gekregen, maar daarnaast vinden we in steenhoopen (tahoelan) de tastbare bewijzen eener oud-Indonesische vereering en onder Shiwa's naam heeft men de oude goden der bergen, Batara

---

[1]) W. Stutterheim: *Het Hinduïsme in den Archipel*, pg. 13: „Van volken kunnen wij voor dien tijd nog nauwelijks spreken. De maatschappij was juist zoo groot als de belangen van een samenhangende groep menschen meebrachten; alles, wat daarbuiten was, gold als gevaarlijk, vijandig. Zoo kwam het, dat zulk een groep vaak niet grooter was dan een dorp; vereeniging van zulke dorpen tot grootere eenheden heeft eerst veel later plaats gehad, waarschijnlijk eerst onder invloed der Hindu's."

[2]) Over de tempelwachters uit de Hindoe-Javaansche tijd zegt Stutterheim: *o.c.*, pg. 121: „ Waarschijnlijk waren deze helpers shamanen, dus eigenlijk priesters uit den vóór-hinduïstischen tijd; op Bali zijn het vaak lieden, die den geest van een of andere godheid of daemon in zich opnemen kunnen, hetgeen een priester, wiens lichaam aan Çiwa gewijd is, nimmer zou doen."

[3]) Shiwa, Vishnoe en Brahma.

Goenoeng Agoeng en Batara Goenoeng Batoer, als voornaamste goden behouden, en de tempels op de hellingen dier bergen, te Bĕsakih en te Batoer, zijn de voornaamste heiligdommen van Bali gebleven.

Zoo is het ook te verklaren, dat de geheele levenshouding der Balineezen in contrast staat met de Hindoeïstische. Is de laatste een essentieel pessimistische en is het eenige doel daar, uit de kringloop der geboorten, de onverbiddelijke samsara, verlost te worden, de eerste is geheel gericht op aardsch geluk; de termen, die Kraemer gebruikt: lebensbejahend en lebensverneinend, teekenen die fundamenteele tegenstelling zeer juist.

Zelfs bij de priesters is weinig van een werkelijk Hindoeïsme te bespeuren en is de kennis van wat er essentieel aan is allergeringst. Het onderscheid tusschen Boeddhistische en Shiwaïetische padanda's is er een van uiterlijkheden en bijkomstige gebruiken maar een verschil in dogmata, laat staan in wereldbeschouwing, is hun onbekend.[1]) Ook bij hen is de oud-Balineesche volksgodsdienst het voornaamste element van hun religiositeit gebleven.

Kraemer's samenvatting geeft wel juist de toestand weer:

„Er is zeer veelsoortige Hindoesche invloed, maar Hindoes zijn de Baliërs niet. *De* godsdienst is de oude Balische volksgodsdienst, zich concentreerend om het huistempelerf, om de desa-, dooden- en Soebaktempels, en om de vereering van grootendeels oud-inheemsche goden en de vrees voor booze geesten. In deze, met den eigen Balischen bodem vergroeide godsdienstig-maatschappelijke eenheid, is het hart der Balische religiositeit te vinden.... Het onderscheid

[1]) De vertaling van de tekst, die Kraemer: *o.c.*, pg. 89 aanhaalt om te wijzen op een vroeger misschien bewust verschil tusschen Boeddhisten en Shiwaïeten. „Boddha saking niskala ngerereh sakala, Çiwa saking sakala ngerereh niskala," moet wel zijn: De Bodhapadanda beheerscht het zichtbare vanuit het onzichtbare, de Çiwaïetische padanda beheerscht het *onzichtbare* vanuit het *zichtbare*, in plaats van: De Bodhapadanda beheerscht het onzichtbare (Jenseits geestelijke) vanuit het onzichtbare, de Çiwaïetische padanda beheerscht het zichtbare vanuit het onzichtbare. Zoo moeten ook Rangga Narsita (59) en Soetasama (139) in Rangga Warsita en Soetasoma veranderd.

met (de andere) volken, en daarin is het eigene van Bali gelegen, is, dat het Balische volk zijn heele tempel- en cultuswezen.... in zoo opvallend-duidelijke architectoniek heeft weten uit te drukken, terwijl het bovendien, artistiek gesproken, een prachtig expressievermogen bezit, waardoor het terecht de aandacht trekt." (pg. 84)

Zoo hebben we dan getracht, het eiland Bali en zijn bevolking in het kort te schetsen. Hoe nu uit vrees dat „the Last Paradise" een „Paradise Lost" zal worden, de strijd tegen christelijke beïnvloeding is ontbrand en wat in die „strijd om het paradijs" de beide partijen, waarvan heusch niet een enkele alle bewonderaars en de andere hen, die voor Bali's schoon ongevoelig zijn, in zich vereenigd houdt, aan argumenten tegen elkaar naar voren hebben gebracht, hopen we in een volgend artikel uiteen te zetten.

R. ARTATI.

GRENZEN DER GODSDIENSTWIJSBEGEERTE.

III.

§ 3. VERHOUDING VAN GODSDIENST EN WIJSBEGEERTE.

1. Godsdienst en wijsbegeerte niet identiek.
2. Niet totaal gescheiden gebieden.
3. Verbindingspunten.
4. Taak der godsdienstwijsbegeerte.

1. Philosopheeren is zich bezinnen over alles; alles wat zich als bijzonder voordoet door het reden-zoekend verstand in samenhang en eenheid te zien, teruggeleid tot zijn diepsten grond. En als men zich gaat bezinnen over dit zoeken zelf naar samenhang en eenheid, bemerkt men dat het de natuurwet is van ons verstand; verklaren, uitleggen, redelijk of begrijpelijk maken is eigenlijk altijd een veelheid van verschijnselen of begrippen tot een eenheid herleiden. In het vragen zelf naar uitleg of synthese wordt het verstand zich bewust van het goed recht van zijn vragen.

Als de philosophie de voornaamste levensuitingen doorloopt, ontmoet zij er een, die met haar verrassende overeenkomsten en verwantschap schijnt te vertoonen en toch ook weer zoo karakteristiek van haar verschilt in sommige punten dat zij elkanders tegenpolen schijnen te vormen. De godsdienst immers is ook een levensvorm die zich richt op het totale gebied van alles wat bestaat. Kunst en recht omvatten niet alle levensuitingen; maar de godsdienstige mensch wil op al wat er in hem leeft en al wat met hem bestaat het stempel van zijn religieuze houding drukken.

Toch zijn godsdienst en wijsbegeerte niet identiek. Voor den godsdienst is het niet zooals voor de wijsbegeerte essentiëel dat er antwoord op de vragen komt als resultaat van methodisch denken; ja er zijn er zelfs die dan alleen van godsdienst

willen spreken als het antwoord vanuit een openbaring gegeven wordt geacht; — alsof er geen natuurlijke godsdienst mogelijk was. Voor den godsdienstigen mensch is niet het denken en het weten alleen een eindstation. Als hij vraagt naar zijn en behooren, naar grond en oorzakelijkheid van de wereld, is het niet om bij het begrijpen en verklaren te blijven staan; hij zoekt meer, hij zoekt troost, voorzienigheid, redding, verlossing. Als godsdienst alleen maar in de streving naar het denkend en begrijpend omvatten bestond, dan was hij een voorrecht van een élite, maar niet het gemeengoed der massa. Louter theoretische speculatie is nooit een en-gros artikel. De godsdienst echter blijft niet alleen in de denkfunctie besloten, maar grijpt heel den mensch aan, en al zijn zaligheid zoekende zielekrachten, terwijl toch wijsbegeerte, al komt ze voort uit een centrale kern, haar zwaartepunt in het denkleven, in het weten heeft.

Al komt de wijsgeer ook tot God als laatsten en diepsten verklaringsgrond van deze wereld, van Wien uit zin en eenheid aan al het bestaande gegeven wordt, toch blijft hij bij zijn beschouwingen eigenlijk steeds bij de wereld; tot God komt hij slechts in de functie die Deze tegenover de wereld verricht; heel de scholastieke theorie van de analogische begrippen, waarin we God denken in vormen van wereldideeën, van begrippen, aan onze wereld ontleend, getuigt daarvan. De godsdienst wil echter den mensch oriënteeren op de andere wereld; wil de schepping ons doen beschouwen in het licht van God; geeft daarom vaak een nieuwe kenbron: het geloof. En zelfs zoo sterk weet de godsdienst — een zich bovennatuurlijk noemende godsdienst althans — den mensch naar het hiernamaals te oriënteeren, dat hij hoopt en verlangt boven dit tijdelijke uit te raken en eeuwig in de andere wereld, in het God-bezitten door te brengen. Al wordt deze toestand ook een *visio*, een schouwen geheeten, het is toch geen louter intellectueel kennen alleen, dat daarmee wordt bedoeld, doch een genieten om de voldoening aan alle zielevermogens.

De godsdienst die beslag legt op heel den mensch, en hem in een verlossing doet gelooven en op een redding doet hopen, vraagt dan ook voor het practische leven heel wat meer dan de wijsbegeerte. Wijsbegeerte alleen aanbidt niet en offert niet. Zoo spoedig de philosooph neerknielt in nederig ontzag voor de majesteit van zijn Allereersten Oorzaak, doet hij meer dan alleen : begrijpelijk maken; hij stelt een religieuse daad. Weliswaar moet echte wijsbegeerte, gelijk vroeger werd aangegeven, in geordende zielehouding in liefde tot God doen groeien, en dit te meer, waar God en godsdienst aan de orde zijn. Maar vaak is de wijsgeer nog ver er van af, om den God, dien hij vond als synthetiseerend beginsel, dat uitleg geeft aan een menigvuldigheid van verschijnselen, ook met uiterlijken of innerlijken eeredienst te huldigen. Het totaal a-religieuze cachet van sommige wijsgeerige systemen is het teeken daarvan. Hoewel Aristoteles zijn Actus purus vond, die in de Scholastieke uitwerking geheel kan voldoen aan de eischen van den persoonlijken God, in den godsdienst te vereeren, denkt Aristoteles er evenmin over, gelijk een geestig essayist Chesterton zegt, om voor zijn Actus purus een tempel te bouwen, als Pythagoras voor zijn gelijkbeenigen driehoek, of Archimedes voor de wet van het gewichtsverlies der voorwerpen in het water. Tot God komt men daar louter in het wetensgebied, als reden-gevend of verklaringsbeginsel. Hieruit blijkt genoeg, hoe wijsbegeerte en godsdienst niet te vereenzelvigen zijn. Afgewezen dient dus een kritische godsdienstphilosophie, die volle identiteit opstelt.

Als derhalve Marburger Neo-Kantianisme den godsdienst totaal in het cultureele ontwikkelingsproces der menschheid doet opgaan, en den godsdienst, evenals de natuur, het recht, de kunst en de geschiedenis slechts producten noemt van den menschelijken geest, dan is hier sprake van een onaannemelijke vereenzelviging tusschen wetenschap en godsdienst. Met evenveel woorden staat het bij de aanhangers der kritische philosophie te lezen : „De religie is dus niet het verschijnsel, dat door de godsdienstwetenschap beschreven

wordt. Wat is zij dan? In welke verhouding staat zij tot deze wetenschap? Het eenig mogelijke antwoord vanuit kritisch gezichtspunt luidt: in dezelfde verhouding als de natuur tot de natuurwetenschap, de geschiedenis tot de geschiedeniswetenschap, het recht, de psyche, het ethos, de logos tot de daarbij behoorende wetenschappen. Deze verhouding is de innigst denkbare, zij is die der identiteit". [1])

Godsdienst en wijsbegeerte zijn beide geworteld in de diepste vezelen van 's menschen ziel, maar bij den godsdienst brengt de traditie en de samenleving een veel grooter element aan, dan bij de philosophie. Ook al kan de wijsgeer aansluiting zoeken bij het denken van een contemporaine of traditioneele school, echt wijsgeer is hij pas, die in zelfbezinning de beginselen van die school heeft nagedacht en intellectueel heeft ingezien.

Bij den godsdienst echter, zoo men niet louter op het subjectieve element let, worden de geloofswaarheden, inzichten en praktijken aangevoerd door gezag, samenleving of traditie. Het gaat er daarbij niet om, om ieder persoonlijk de intellectueele rechtvaardiging van dit alles zich te laten veroveren, doch om heel de menschengemeenschap langs alle invloeden die op hen kunnen werken, ook buiten-intellectueele, naar die andere wereld op te richten.

Genoeg verschil dus om in te zien dat wijsbegeerte en godsdienst elkander niet dekken. Zou het beroemde woord van Pascal, in allerlei toonaarden tegenwoordig herhaald, dat de God der philosophen niet die van den religieusen mensch is, niets anders bedoelen, dan dat godsdienst en wijsbegeerte niet identiek zijn, dan was er geen bezwaar ter onderschrijving.

Nochtans kan een dergelijk beklemtonen van het niet-identiek-zijn van wijsbegeerte en godsdienst tegelijk een zóó totaal heterogene constitutie opstellen, dat er van verbindingspunten, van wijsgeerige godsdienstfundeering in dit geval, geen sprake kan zijn. Ook daartegen dient te worden stelling genomen.

[1]) Dr. J. L. Snethlage: *Proeve eener kritische godsdienstphilosophie* (1924) p. 51.

2. Scheiding tusschen philosophie en religie wordt geproclameerd door hen, die de aanspraken op waarheid en objectieve gelding door dezen of genen godsdienst gemaakt, geheel terugwijzen, voor wie godsdienst niets anders is dan een groep verschijnselen, die men beschrijven moet, kausaal verklaren, verschijnselen die hoogstens een plaats moeten krijgen in het proces van 's menschen aanpassing aan zijn omgeving. Deze moderne godsdienstpsychologie is een wetenschap, zoo stelt men het voor, die evengoed door atheïsten als door geloovigen, evengoed door mohammedanen als door christenen beoefend kan worden, want zij is interconfessioneel, en zet niet de minste vooroordeelen voorop.

Historisch ligt de oorsprong van deze thans zoo bevoorrechte en ver-overschatte godsdienstpsychologie in den geest van de positivistische philosophie. David Hume is zeker op de eerste plaats degene die in de moderne geschiedenis de grondslagen er van legde. Het motto, dat Comte meegaf aan zijn „Politique positive" was tevens het gronddogma van zijn positivistischen godsdienst: „L'amour pour principe et l'ordre pour base, le progrès pour but". Van waarheidsgehalte en rationeele fundeering is hier geen sprake.

Terecht voert Max Scheler [1]) hiertegen aan, dat hij die aan den godsdienst alle waarheid ontzegt, niet moest beweren, dat hij nog altijd godsdienstpsychologie kan drijven Hij zou moeten zeggen: Er bestaat niets van datgene wat men godsdienst genoemd heeft; er bestaat slechts een groep psychische verschijnselen, die men ten onrechte gehouden heeft voor een complex objectief gerichte zielehandelingen, en deze abnormale ziekteverschijnselen der menschelijke ziel wil ik onderzoeken.

Deze scheiding tusschen godsdienst en waarheid — waarheid als onderzoekingsterrein voor de wijsbegeerte — hebben al die theorieën reeds in hun probleemstelling begaan, die zooals Schleiermacher zich afvragen of de zgn. religieuse daad primair een gevoel is of, zooals A. Ritschl, een gebeuren

[1]) M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*. 1 Bd. Halbb. 2 (1923) p. 92.

en een houding die in de sfeer van den wil thuishoort, of die onderzoeken welke rol het onderbewuste speelt om ons de religieuze ervaring te doen ondervinden. Ook in deze gevoelstheologie en dit moreel voluntarisme wordt een totale zelfstandigheid tegenover de wijsbegeerte geproclameerd, die moet worden ingeperkt. Philosophie noch godsdienst zouden op den duur met deze afzijdigheid tegenover elkander gebaat zijn. Ook denken en kennen worden immers als elementen gevonden in de religieuze daad. In die ééne geestelijke activiteit, de religieuze geheeten, waarmee men zijn wezen op God richt, speelt het denken en verstandelijk kennen zeker een allervoornaamste rol. En waar gedacht wordt en verstandelijk gekend, komt de vraag naar waarheid en zekerheid vanzelf mee. Gevoel, religieuze ervaring, wilsstrevingen, irrationeele factoren zijn elementen die ook in 's menschen verhouding tot het Goddelijke mee kunnen tellen en meewerken, maar het geheele wezen van den godsdienst daarin laten opgaan, is een dwaling, is het wezen van den godsdienst miskennen.

Scheiding tusschen gelooven en weten, tusschen godsdienst en wijsbegeerte is eigenlijk een echt protestantsch standpunt. Het fideïsme kan op katholieken bodem moeilijk gedijen ofschoon het er zich meermalen in wortelde. Al heeft reeds Petrus Damiani (1007—1072) in de vroege middeleeuwen het gebruik van de philosophie in de theologie naar omlaag gedrukt en al zijn tengevolge van zijn theorieën en die zijner volgelingen meermalen harde verwijten gericht van gezagvolle Kerkelijke zijde tegen dialectica, vrije kunsten en wijsbegeerte — de *ancilla theologiae* werd wel eens eerder gezien als een slavin dan als een dienstmaagd van een zonder haar hulpelooze meesteres — toch kan het in katholieke kringen nooit doorbreken, dat onze natuur totaal bedorven zou zijn, zoodat aan het natuurlijk verstand alle toegang tot Godskennis ontzegd moet worden, en de mensch alleen door openbaring en geloof nog in verbinding kan komen met de bovenzinnelijke wereld. Voor de katholieke geestesrichting blijft typeerend het: *Fides quaerens intellectum* van S. Anselmus, ge-

loof, dat nog zoekt te begrijpen zooveel het kan. Het Protestantisch fideïsme daarentegen, reeds dat van Jacobi (1743—1819), en nog veel meer de geloofstheorieën van Barth, Brunner en hun school zijn geteekend in Calvijn's: *Fides est persuasio, quae rationes non requirat*: het geloof is een overtuiging, die geen fundeering door de rede zoekt. [1]) Godsdienst en geloof is dan naar zijn wezen irrationeel. En paradoxaal moet wel klinken wat er alles uit volgt: de echte, eeuwige waarheid ligt *totaal* buiten ons waarheidsvermogen, ons verstand; de eeuwige waarheid is ons eenvoudig *gegeven*; het meest innerlijke nl. de waarheid bezitten in ons verstand, wordt iets puur uiterlijks. Al deze paradoxen, met nog vele andere, worden als het meest origineel reformatorisch bezit beschouwd. En omdat in de vormen van het menschelijk denken de eenheid van deze tegenstellingen niet tot stand kan komen — het eeuwige als iets wat in den tijd wordt gegeven, de onbereikbare gerechtigheid als ons persoonlijk geschonken, het ideëele als reëel — daarom kunnen we deze kennis alleen door openbaring krijgen, door het spreken namelijk van God zelf. De bovennatuur bouwt hier dus niet boven op de natuur, maar heft de natuur op. Alle redelijkheid van de openbaring, alle „*motiva credibilitatis*" zijn daarmee verdwenen; natuurlijke Godskennis, en Godsbewijzen voor het verstand en apologie, alle meespreken ook van menschelijke autoriteit in zake van godsdienst heeft afgedaan: er is alleen sprake van God, die aan den mensch van zich zelf getuigt, zich zelf openbaart, waarop de mensch antwoordt door zijn geloof.

Nog een theorie van onherleidbare oppositie tusschen godsdienstig en wijsgeerig kennen moet worden vermeld, die nl. Max Scheler opstelde in zijn Vom Ewigen im Menschen. Hier is de tegenstelling niet eenvoudig tot een psychologisch verschil gemaakt, alsof godsdienst zaak is van het gevoel en wetenschap van het verstand; het is een *noëtisch* verschil: in het

[1]) vrgl. E. Brunner: *Religionsphilosophie protestantischer Theologie* p. 11. In de inhoudsopgave van: *Natur, Geist, Gott* (München und Berlin, R. Oldenbourg 1927) p. VIII luidt de titel: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie*.

kengebied zelf ligt het onderscheid, omdat de objecten waarover het weten gaat, verschillend zijn. Het goddelijke, waarmee zich het godsdienstig kennen occupeert, vormt een zoo afgezonderd waarde-gebied, dat het wetenschappelijke, redenen-zoekend verstand er niet kan binnentreden. En al kunnen we weliswaar, eenmaal in het bezit van God, ook het een en ander kennen van Hem met de rede, toch is het waar volgens hem dat de liefde tot God aan het kennen van God vooraf moet gaan, omdat de liefde het primaat heeft voor de kennis. Het in-contact-komen met God als object van 's menschen religieuze daden is het vatten van een waarde, de hoogste waarde, en waarden worden volgens Scheler in een heel ander geestesgebied gevat, dan het „zijn", waarmee metaphysica zich occupeert. Godsdienstig kennen is voor hem iets wat op zich zelf rust, in zich een afgesloten geheel vormt. Zou de kennis van God, zoover die in onzen godsdienst een rol speelt, een onontbeerlijk steunpunt moeten hebben in een metaphysieke verstandskennis, dan wordt, volgens hem, de godsdienst afhankelijk van iets wat er buiten ligt. Op welke trap van religieuze ontwikkeling de mensch zich ook bevindt, hij ziet altijd in een zijns- en waardegebied dat van geheel het overige ervaringsgebied fundamenteel verschillend is; waarheen geen oorzakelijkheidsbesluit ons uit de gewone ervaringswereld voeren kan. Religieuze ervaring is oorspronkelijk en onherleidbaar.

Men ziet, ook hier gaat het er weer ten slotte over: de God der philosophie kan niet de God van den godsdienst zijn. Of al wordt de tegenstelling niet zoo scherp geformuleerd, als Brunschvicg e.a. het deden, het is toch de splitsing in het ééne kennende subject, godsdienstig en metaphysisch, die bij Scheler onoverbrugbaar is. Voor alle duidelijkheid dient hieraan te worden toegevoegd dat Scheler hier spreekt over den natuurlijken, niet over den geopenbaarden of positieven godsdienst.

Om alle argumenten van Scheler en alle bedenkingen daartegen aan te halen, gaat het hier niet. Over het godsdienstig kennen bij Max Scheler is overigens in boeken en

tijdschriften reeds zooveel geschreven, dat dit speciale punt hier kan worden voorbijgegaan. Slechts dient op de allervoornaamste bedenking te worden gewezen, dat Scheler in den mensch, en nog wel in zijn hoogste faculteit een dualisme brengt, een scheiding en klove, die noodzakelijk roept om verzoening. Deze scheiding is geen eens in een twee-eenheid op te lossen. Godsdienst en wijsbegeerte blijven in 's menschen geest los naast elkander staande gebieden. Een aloud philosophisch adagium luidt : *Ens et unum convertuntur* : hoe hooger wezen hoe meer het één is. God, de sublieme, is tegelijk de hoogste eenheid ; materie, het laagste, ligt het meest door quantiteit, in tijd en ruimte en beweging uit elkaar. In Scheler's theorie wordt ook aan 's menschen geest, afspiegeling van Gods eenheid, te kort gedaan, door 's menschen kennen onverzoenlijk uit elkaar te splijten.

Zoowel godsdienstig kennen als wijsgeerig kennen blijven toch altijd : kennen. Hoewel in beide gevallen gemodificeerd, moet toch het substantiëele, het wezenlijke bestanddeel van het kennen in beide teruggevonden worden. Verstandelijk kennen echter, begrijpen, is een intellectueel bezit van de waarheid, het *zijn* veroveren ; want ook *verum et ens convertuntur*, waarheid en „zijn" zijn omkeerbaar en dekken elkaar. Wordt er geen waarheid en zijnsorde aangeraakt, dan is het kennen geen kennen meer. Bij M. Scheler is eigenlijk het godsdienstig *kennen* van zijn essentiëele *ken*merken beroofd.

3. Al is het een dure plicht der philosophie om zich haar taak en competentie steeds bewust te blijven, zoo moet zij toch in naam van haar eigen beginselen en fundamenten er voor op komen, dat zij verbindingspunten heeft met den godsdienst. Of met andere woorden, de mensch in zoover hij zich eerbiedig onderwerpt aan zijn Heer en Schepper, God, in zoover hij godsdienst beoefent, is niet geheel en al onder den invloed uit van zijn dorsten naar waarheidskennis, van zijn vragen naar inzicht. Godsdienst is niet louter een wetenschappelijk verstandsproduct, evenmin als cultuur en kunst

alleen door het wijsgeerig denken worden geconstrueerd. De mensch is niet enkel verstand, en in zijn verstand zeker niet *louter* redeneerend en concludeerend verstand; er zijn *buiten* het verstand strevingen, affecten, gevoelens, sympathieën en ervaringen aan het werk, en *in* het denken is nog iets van een intuïtief element terug te vinden, dat alle beredeneering voorafgaat en fundeert; — er zijn zelfs kiemen van een aangeboren Godskennis in heel onze geestesstructuur, waarover S. Thomas, de man van de zoo fel bestreden Gods-*bewijzen*, zeer dikwijls durft spreken. Maar toch ondanks of liever met dit alles werkt toch in onze religieuze houding tegenover God ook mee ons redeneerend, bewijzen-zoekend en inzicht-speurend verstand.

Beide, philosophie en religie, loopen uit, hebben betrekking op God. De philosophie komt tot God als den diepsten grond van alle bestaan; de religie ziet in Hem de bron van alle heil en verlossing en dengene die ons lot in handen heeft. Maar over dit alles wil de mensch ook in zoover hij religieus is, zich kritisch bezinnen, wil de waarheid van zijn religieuze fundamenten onderzoeken. Vrijheid en onsterfelijkheid, voorname factoren in het religieuze leven en in het proces van heiligmaking, vragen vanzelf wat ze voor 's menschen rede waard zijn. Al wordt geenzins beweerd dat de bewijsvoering de gewone weg is, waarlangs de mensch de eerste zekerheid krijgt omtrent het bestaan van God en de andere punten, nochtans speelt ook bij het aannemen op gezag en uit geloof, de rede, in zoover ze toch iets begrijpelijk en aannemelijk gemaakt wil zien, een rol. Ook in het religieuze blijft de mensch redelijke mensch, en gelijk al zijn vermogens elkander doordringen en zich alleen laten onderscheiden, maar niet scheiden, zoo is ook de godsdienstige reëele mensch van den reden-, bewijzen- en inzicht-vragenden wel te onderscheiden maar niet geheel te scheiden.

Men kan het zich met verwondering dan ook afvragen, hoe het van katholieke zijde gebeuren kan, om den godsdienst totaal van de metaphysiek los te maken, en de Godsbewijzen

of de scholastieke fundeering van den godsdienst en zijn waarheden als een totale mislukking voor te stellen. Een katholiek wijsgeer die dit alles neerschrijft blijft nauwelijks nog in overeenstemming met de beslissende uitspraken van het kerkelijk leergezag, waarnaar hij toch minstens als naar een negatieve norm moet omzien [1]) De verklaringen van het Vaticaansch concilie, van de laatste Pausen Gregorius XVI, Pius IX en Pius X spreken duidelijk voor zich.

Een totale scheiding is wellicht vooral verdedigd als reactie tegen de bij sommigen werkelijke, bij anderen veronderstelde meening, dat heel de godsdienst te rationaliseeren is. Bij alle aanrakingspunten mag toch nooit het uiteengaan van religie en philosophie werden vergeten. Dat irrationeele elementen te vinden zijn in het godsdienstig leven, dat gevoel, wil en heel het strevingsapparaat daarbij meewerkt valt niet te ontkennen, is zelfs ook nog rationeel te fundeeren. Dat de bovennatuurlijke godsdienst zich niet in natuurlijke begripsvormen laat uitputten, dat geloof en openbaring, als God zelf spreken gaat, meer doen zien dan eindige verstandskracht uit zich vatten en systematiseeren kan, is evident.

Er is echter een punt waar het bovennatuurlijke zich in onze ziel inhecht ; waar het religieuse en het philosophische probleem elkander ontmoeten ; waar onze redelijke natuur als het ware op het Christendom zit te wachten. Aanwijzen waar dit punt ligt, behoort nog tot de verstandstaak. Haar hoogste verovering, de meest sublieme philosophische waarheid is niet dat alles in de menschenziel vol en vast is, maar dat er een soort honger, een leemte, een wachten op iets overblijft. Men denke maar aan S. Thomas' leer over de kiem van een natuurlijk verlangen naar de Godsaanschouwing (S.c.G. III c. 39) waaruit volgt, dat natuurlijke philosophische Godskennis het verstand niet bevredigt, maar een onvoldaanheid achterlaat. Hiermee wordt zoowel het positivisme als

[1]) Gelijk bekend is heeft de katholieke Bergsoniaan Ed. Le Roy, professor aan het Collège de France, die in zijn boek over godsdienstwijsbegeerte *Le Problème de Dieu* dit alles voor-stond, zich na zijn veroordeeling onderworpen.

het fideïsme afgewezen, en tegelijk iedere leer, die òfwel de algenoegzaamheid òfwel het afstand doen van het verstand proclameert. Als de philosooph de toegangspoort overschrijdt van dat gebied, waarvan hij den drempel door zijn wijsbegeerte bereikte, ontmoet hij waarheden van een andere orde, maar die toch zóó zijn inwendig leven doordringen, dat hij niet ophoudt philosooph te zijn. Het gaat hier dan niet om een zgn. overeenstemming of een naast elkander plaatsen, maar om een allerinnigst verband, waaruit een echte wijsbegeerte van den christelijken godsdienst en tevens een christelijke godsdienstwijsbegeerte zal ontspruiten.

4. Zin en taak van een godsdienstphilosophie zal dus moeten zijn zoowel van de subjectieve als van de objectieve elementen in den godsdienst na te gaan wat ze voor 's menschen verstand waard zijn ; hoe ze volgens hun zijns- en kenbaarheidsgehalte passen in een systeem, dat begint met de aanname, dat alle waarheid niet louter door menschenverstand wordt geconstrueerd, maar veeleer gevonden, dikwijls slechts van verre of in afglans geschouwd.

't Is duidelijk dat hier godsdienstphilosophie niet alleen zal worden genomen als een logisch-kenkritische wetenschap van de methoden en principiepen waarop godsdienstwetenschap berusten moet. Veeleer is het een onderzoek naar wezen en waarde der religie, naar haar beteekenis in het leven van den geest, en haar plaats tegenover cultuur en wereldbeschouwing. Het moet ook zijn een philosophische bezinning omtrent den zin en een kritisch onderzoek omtrent de aanspraken op waarheid en gelding der godsdienstige begrippen, een ordenen en beoordeelen van dit alles in het licht der natuurlijke wijsheid.

Haar zin en taak is de religieuze begrippen te onderzoeken volgens de eischen van het natuurlijk denken ; aan de religieuze handelingen een plaats en waardebepaling te geven vanuit het zedelijk ideaal gezien, en ten slotte de geheele religie, in zijn subjectieve en objectieve elementen, samen te brengen

met de algemeene resultaten van wijsgeerige kennis. [1])

Zoo wordt dus het wezen van den godsdienst onderzocht en bepaald, gelijk dat al hiervoor gedaan werd, omdat vooraleer over zin en wezen van godsdienstphilosophie gesproken kon worden, diende verklaard te zijn wat onder philosophie en godsdienst wordt verstaan. En wanneer over het eigen cachet der phaenomenen, die religieus heeten, gehandeld wordt, geldt dit zoowel van de fundamenteele geesteshouding, als ook van de afzonderlijke in- en uitwendige daden, die hierdoor worden geïnspireerd en uitgewerkt.

Wellicht is het van belang eenige bladzijden in Scholastieke taal hier te laten volgen. Van groot nut is steeds de scherpomlijnde en door eeuwenlang gebruik geijkte terminologie der Scholastiek gebleken — al moet hierbij gevoegd worden, dat algeheele eensluidendheid zelfs omtrent de meest fundamenteele begrippen niet is bereikt, en wellicht nooit bereikt zal worden. Zelfs de idee van het „zijn" — voor de metaphysica toch van vitaal belang — vertoont bij Scotus, S. Thomas van Aquino en Suarez heel wat nuances, waardoor de verdere verschilpunten hun verklaring vinden. [2]) Zonder op de subtielere onderscheidingen in te gaan, mag hier wel de terminologie van *ratio formalis quae* en *ratio formalis qua* of *sub qua* worden aangewend om de grenzen der god.dienstwijsbegeerte te trekken.

Daar het over wijsbegeerte gaat, wordt het veld van het *ens qua ens* bestreken, en dat, gelijk vroeger reeds werd behandeld, tot in zijn diepste gronden, vastgehecht aan God. [3])

[1]) Vrgl. Dr. R. Eisler: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (1929) i. v. Religionsphilosophie.

[2]) Zeer breed en diep werd dit onlangs geanalyseerd en beoordeeld door A. Marc S.J.: *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la Scolastique postérieure*. Archives de Philos. vol. X cah. I (Paris, Beauchesne, 1933).

[3]) Gelijk reeds in het eerste artikel werd behandeld, is de philosophie hier genomen als de „prima philosophia" van Aristoteles, die dus de diepste zijnsgronden aanraakt. Hiermee werd niet bedoeld eenige wetensgebieden, die over diepere gronden handelen, zonder expliciet tot de allerdiepste af te dalen, of die zich voornamelijk bepalen tot het behooren, en dat nog wel in practisch normatief opzicht, geheel van de philosophie uit te sluiten. Wil men echter het wezen bepalen, dan verdient het aanbeveling te gaan zoeken daar waar iets puur is, om van daaruit in de vermengingen het wezenskenmerk uit te lichten.

Daar het een wijsgeerig bezinnen is over godsdienst, moet zij dus aan al wat er bij het godsdienstig leven van 's menschen geest behoort, zoowel aan de objectieve als de subjectieve momenten, hun plaats aanwijzen in het zijnsverband. De *ratio formalis quae* (= hetgeen onderzocht wordt, genomen juist onder dat opzicht waaronder het bestudeerd wordt) zou dus mogen heeten: de totale houding (denken, gelooven, voelen, streven, enz.) der menschen als subject, tegenover het objectieve van een andere, bovenaardsche wereld, wier persoonlijkheid(heden) 's menschen leven geheel beheerscht(en), en van dat alles, wat het *is*, het diepste onderlinge zijnsverband. De *ratio formalis sub qua* (het middel of de kenbron, waaronder het vormelijk object wordt gezien) in de godsdienstwijsbegeerte, is de natuurlijke verstandskracht. Er is namelijk nog een andere lichtbron, het door bovennatuurlijke openbaring verlicht verstand, waaronder de theologie haar *objectum formale quod* beschouwt. Ook bij deze bovennatuurlijke theologie komen de subjectieve en objectieve elementen van den godsdienst ter sprake (genade, deugden, cultus, waarheden en praktijken); ook hier wordt gesystematiseerd, geordend en geoordeeld in het licht van God, in een bovennatuurlijke wijsheid; met zóó'n *sapientia*-licht zulk een ordening maken gaat krachten en eischen der natuur te boven. [1])

Daar godsdienstphilosophie dus is: een trachten om in het licht van natuurlijke wijsheid heel de menschelijke geestesactiviteit te zien, zoover die zich richt op een hoogere mach-

[1]) Wederom is hier over de meest fundamenteele termen, natuur, bovennatuur en genade vooral, zeker tusschen Scholastieken en niet-Scholastieken, ook al belijden zij het bestaan van genade, geen overeenstemming. Dat alles hier uiteenzetten, en verklaren, kan geen zin hebben. Slechts dit weinige. Bovennatuurlijk beteekent hier heel wat meer dan alleen maar bovenzinnelijk, niet-met-de-zintuigen-waarneembaar. Het is die geheele orde, waartoe de mensch van nature, bovenzinnelijk en onstoffelijk verstand en wil daarbij ingesloten, geen krachten en geldige aanspraken heeft. Vervolgens wordt genade en bovennatuurlijk niet alleen beperkt tot de beteekenis van „zonde-verlossend" (zooals b.v. door prof. dr. D. H. Th. Vollenhoven in zijn onlangs verschenen: *Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte*. Amst. Paris, 1933. p. 41, 45 enz.). Ook vóór den zondeval kende de mensch een verheffing boven zijn natuur, een genade.

tiger wereld, dan waarin hij verkeert en leeft, zal men dus daarbij dienen te beschouwen: zijn denken en weten van God of goden; hoe het individu zich inleeft en ingroeit in den „objectieven geest"; den persoonlijken en „institutionairen" godsdienst, den godsdienst nl. beleefd en beoefend in verband met anderen; eeredienst met offer en priesterschap, persoonlijk en gemeenschappelijk gebed, godsdienstige handelingen, plaatsen, tijden en personen. De détailpunten van dit alles somt de godsdienstwijsbegeerte niet op, maar de telkens varieerende wederzijdsche verhoudingen van subject en object hierin (ieder handelen immers is een subject-object-verhouding) wil zij belichten, en zóó tot het „zijn" doordringen, want — *agere sequitur esse* — het handelen is een zijnsopenbaring.

De vraag kan gesteld worden of binnen de grenzen der godsdienstphilosophie ook het kenkritisch probleem en de bewijzen van het Godsbestaan vallen, twee punten, waarvan de nauwe samenhang wel het best blijkt uit Kant's Kritik der Reinen Vernunft, die met zijn kritiek op het kennen kwam tot een ongeldigverklaring van alle Godsbewijzen. Tot nog toe werd echter in de verdeeling der philosophische tractaten en met name in de Scholastiek, het kenprobleem behandeld in de Critica, de Godsbewijzen in de Theodicee. Naam en oorsprong dezer indeelingen, zooals wij ze tegenwoordig kennen, zijn echter nog niet al te oud; de behandeling, opeenvolging en indeeling der vraagstukken zelf, gelijk thans meer en meer begint door te dringen, is ook niet even gelukkig. [1]) Vooral het kritisch probleem dient metaphysisch, niet louter logisch te worden beschouwd, omdat het toch gaat over het grijpen van het zijn, over de inschakeling van het kennend subject in het zijn, zoover het object voor hem is. Geen wonder dus, dat hier het kenprobleem de Theodicee raakt. De Godsargumenten, en eveneens de beschouwing van

[1]) Vrgl. R. Garrigou Lagrange, O.P.: *Quo ordine philosophiae partes proponendae sint,* in: Acta Hebdom. Thomist. (Romae 1924) p. 241; P. Gény, S.J.: *Questions d'enseignement de Philosophie Scolastique* (Paris 1913).

wezen en attributen Gods zijn immers een steeds diepere en alzijdige belichting van dit punt : hoe kent menschenverstand het zuivere, volle zijn. De vraag naar de objectieve gelding der godsdienstige denkhandeling behoort dus mede tot één der universeele „zijns"-vragen. Alleen de essentiëele orde te beschouwen, het wezenlijke zonder verband met het „zijn", met de existentiëele orde is zeker geen thomistische houding, waarin juist de idee van zijn steeds insluit een verhouding te zien tusschen wezen en bestaan, tusschen *essentia* en *existentia*. [1])

Maar bij kunstphilosophie, rechtsphilosophie, bij de philosophie der techniek, van het machinisme, van de geschiedenis enz. behoort toch niet het kenprobleem, kan worden ingebracht. Als antwoord daarop zij er op gewezen, dat ook die philosophieën bij verschillende auteurs er geheel anders uitzien naargelang van hun houding ten opzichte van het kenprobleem. Vischer's bekende Ästhetik, en zoovele Hegeliaansche of Neokantiaansche rechtsphilosophieën getuigen het overduidelijk. Voor de godsdienstphilosophie zij echter nog gewezen op twee punten van verschil. Ten eerste is het object waarmee de religieuze activiteit zich bezighoudt, niet zooals bij de aesthetische of juridische slechts een deel van het zijnsgebied, maar zij is onmiddellijk gericht op God, die wijsgeerig „het volle zijn" moet heeten, aan wien de mensch juist dienst betoont, omdat hij erkent zelf slechts te bestaan in verhouding en algeheele afhankelijkheid van Hem. En vervolgens is, zeer sterk juist in onzen tijd, gelijk boven werd uiteengezet, een noëtische tegenstelling gemaakt tusschen de objectieve gelding van het wijsgeerig-wetenschappelijk kennen ter eene en het religieuse kennen ter andere zijde. Een godsdienstphilosophie kan dus als zoodanig niet buiten de vraag blijven, of het kennen van den mensch in godsdienstige houding wel verschilt van zijn kennen in de natuurlijke opgang naar de *Sapientia*. Doch ook in dit punt moet weer de wijsgeerige conclusie zich door de wijsbegeerte zelf recht-

[1]) Vrgl. A. Marc : *L'idée de l'être* etc. l.c. p. 107—114.

vaardigen. Voor geen ander forum dan die van het kennen zelf kan de zaak van het kennen worden beslist.

Natuurlijk heeft degene die over godsdienstwijsbegeerte handelt het recht voor de behandeling van deze punten te verwijzen naar Criteriologische en Theodicee-tractaten, waarmee hij zijn instemming betuigt. Maar hij die de bespreking hiervan in zijn Godsdienstphilosophie inlascht, haalt geen vreemde elementen binnen, en tevens maakt hij daarmee duidelijk, dat er reeds lang bij de groote denkers fundamenteele stukken der godsdienstphilosophie werden uitgewerkt, vooraleer de naam ervan bestond. Een Wunderle [1]), Steffes [2]), Rosenmöller [3]), Przywara [4]), Geyser [5]) van Katholieke zijde; een Hegel [6]), Scheler [7]), Scholz, [8]) Brunner [9]), Windelband [10]) daartegenover hebben dan ook allen op een of andere wijze de kwestie der Godsbewijzen in verband met de epistemologie in hun werken over godsdienstwijsbegeerte ingevlochten.

Nog dienen aanrakings- en verschilpunten te worden aan-

---

1) Dr. G. Wunderle: *Grundzüge der Religionsphilosophie* (Paderborn 1918) p. 113 vlg.

2) J. P. Steffes: *Religionsphilosophie* (München 1925) p. 145.

3) B. Rosenmöller: *Religionsphilosophie* (Münster 1932) p. 132.

4) E. Przywara, S.J.: *Religionsphilosophie katholischer Theologie* (Berlin 1927). vrgl. p. 17, 56 passim; id.: *Religionsbegründung* (Freib. 1923) p. 102—110, passim.

5) Dr. Jos. Geyser: *Augustin und die phänomenol. Religionsphilosophie der Gegenwart* (Münster 1923), p. 17 vlg.

6) Hegel: *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*; Anhang in *Vorlesungen über die Phil. der Religion* (uitg. Lasson, Leipzig 1929, Bnd XIV).

7) M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen*, Halbb. II p. 162, passim. vrgl. Dr. O. Gründler: *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* (München 1922) p. 115.

8) Dr. H. Scholz: *Religionsphilosophie* (Berlin 1922) p. 217—316.

9) Prof. Dr. E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (Berlin 1927) p. 25.

10) W. Windelband: *Das Heilige, Skizze zur Religionsphilosophie*, in: *Präludien* (Tübingen 1924) II p. 295.

Met deze lijst wordt geenszins bedoeld een volledige bibliographie over dit onderwerp aan te geven. Slechts eenige zeer bekende en voor de hand liggende namen werden genoemd. Boven werd reeds o.a. vernoemd Ed. Le Roy: *Le Problème de Dieu*[5] (Paris 1930), en H. Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion*[2] (Paris 1932), p. 258 vlg.

gegeven, ter nadere praeciseering, met andere wetenschappen die ook over den godsdienst handelen. Wil men nagaan onder welke invloeden godsdienst in den menschengeest ontstaat, en welke bijzondere kleur hij krijgt door karakter, leeftijd, temperament enz. dan is de rangschikking en systematiseering der hier gevonden wetten de *Godsdienstpsychologie*.

Godsdienst is gewoonlijk niet alleen gehouden voor privaatzaak, maar heeft ook een maatschappelijke verschijningsvorm. Ook voor het religieuse leven geldt het dat de mensch een gemeenschapswezen is ; en evenals zooveel andere activiteiten is ook 's menschen religieuse activiteit slechts volop te verwerkelijken in samenleven met anderen. Daarom deelt de godsdienst ook in de verschillende vormen van gemeenschap, en heeft daarmee betrekkingen tot familie, natie, staat enz. De *Godsdienstsociologie* beschouwt daarom den godsdienst als sociale verschijningsvorm. Daar de wijsbegeerte noodzakelijk ook den mensch in zijn maatschappelijke verhoudingen moet bestudeeren, zullen dus de sociale verschijningsvormen van het godsdienstige en de sociologie daarvan in een godsdienstphilosophie niet mogen ontbreken.

In zoover het de godsdienstwijsbegeerte ook interesseert hoe het phaenomeen : godsdienst ontstaat en zich ontwikkelt onder de menschheid raakt zij het veld der *Godsdienstgeschiedenis*. Maar terwijl deze alleen de empirische feiten en daaruit onmiddellijk af te leiden wetmatigheid van het verloop kan registreeren, richt de godsdienstwijsbegeerte toch altijd haar belangstelling op de vraag, in hoever in al die verschillende empirische gegevens het echt-waardevolle, de norm : godsdienst, dien zij vond in haar metaphysiek, verwerkelijkt is.

Voor de godsdienstphilosophie zijn dit alles hulpwetenschappen. Positief zijn zij, *scientiae* in den vroeger reeds behandelden zin, tegenover de wijsbegeerte, die als een streven naar *sapientia* werd geteekend. Zij moeten de stof leveren waarover de wijsgeer zich bezint. Ook deze wetenschappen willen reeds synthetiseeren, menigvuldigheid van verschijnselen tot eenheid, algemeenheid en wettelijkheid

herleiden; maar tot de diepste, alles-samenbindende eenheid en wet kan het positieve weten nooit komen; die verklaringsmogelijkheid behoort niet tot haar terrein, en moet aan dat andere wetensgebied worden overgelaten, dat een afspiegelen en deelnemen is aan Gods groote synthetiseerende Wijsheidsidee.

Als met al het voorgaande gemeend wordt dat de meest voorname preciseeringen en begrenzingen zijn aangebracht, die bij het opstellen van een godsdienstwijsbegeerte behooren, dan is het geenszins de bedoeling geweest, om de juistheid dezer afbakening te laten zien uit de onhoudbaarheid van alle andere posities. Wanneer hier en daar anderer stellingen zijn vernoemd, geschiedde dat meestal om door contrastwerking eigen opzet beter te laten uitkomen. Ook hier wordt de waarheid hechter bevestigd en opgebouwd door positieve ontwikkeling en groei uit het zaad van gezonde ideeën, dan uit de bestrijding van anderer zienswijzen; uit een rechtvaardiging dus voor en door zichzelf.

Uit de kiemen der ideeën: wijsbegeerte en godsdienst is deze stelling uitgegroeid: uit de ideeën wijsbegeerte en godsdienst, zooals ze weliswaar met katholiek geloofsgoed in overeenstemming zijn, maar zooals ze in zich toch ook een natuurlijk bezit uitmaken.

Berchmanianum, Nijmegen. H. ROBBERS.

DE BLIKSEM.

II.

Wij gaan nu de toestanden bespreken, die zich, volgens de theorie van Simpson, in de onweerswolk voordoen.

Onderstaande figuur 1 toont in schetsvorm, op ruwe schaal, de *meteorologische* toestanden in een onweersbui van het warme

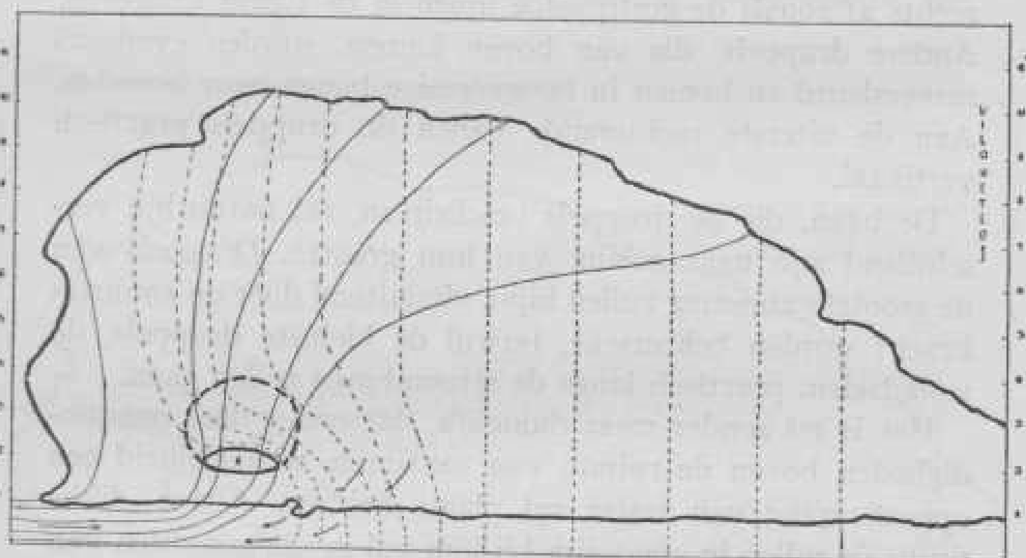


Fig. 1.

type. De volgende (fig. 2) toont in dezelfde bui de *electrische* toestanden. Beide figuren vertolken duidelijk de opvatting van Simpson. In de 1e fig. stellen de dunne doorgetrokken lijnen de stroomlijnen van de lucht voor. Deze geven op elk punt de richting der luchtbeweging weer; hun zijdelingsche afstand is omgekeerd evenredig met de windsnelheid.

Onderstellen wij, dat de wolk van rechts naar links drijft, dan waait de wind tegen die richting in onder het voorste deel van de wolk — een verschijnsel, dat zelfs uit de vulgaire waarneming bekend is. Daarna neemt de luchtstroom een opwaartsche richting aan, waarvan de vertikale component

toeneemt, naarmate de lucht dieper in de wolk dringt, totdat hij een maximum bereikt in de onderste helft van de wolk.

Het ovaal, dat in de figuur met 8 is gemerkt, geeft aan, waar deze vertikale component 8 m. per sec. is nl. aan de grens daarvan. In het ovaal is hij meer dan 8 meter en daarbuiten geringer.

Door deze ruimte kan dus geen water naar beneden komen, al hebben zich daarboven ook de grootste druppels gevormd. Alles wordt meegenomen in den luchtstroom en buigt naar rechts af zooals de gestippelde lijnen in de figuur aangeven. Andere druppels, die van boven komen, worden eveneens meegesleurd en komen in boogvormige banen naar beneden. Aan de uiterste rechterzijde vallen de druppels practisch vertikaal.

De baan, die de druppels beschrijven, zal natuurlijk verschillend zijn naar gelang van hun grootte. Druppels van de grootste afmeting zullen bijna uitsluitend door de zwaartekracht worden beheerscht, terwijl de kleinste druppels, de wolkdeelen, practisch langs de stroomlijnen zullen gaan.

Het is nu zonder meer duidelijk, dat onder deze omstandigheden boven de ruimte van maximale windsnelheid een opeenhooping van water zal plaats hebben. Alleen dikke druppels zullen in staat zijn bij hun val in die gedeelten van de ruimte door te dringen, die juist boven het ovaal van 8 meter snelheid zijn gelegen. Daar zullen zij zich splitsen en zullen de brokstukken naar boven geblazen worden. De kleinste druppels zullen zich daar weer vereenigen, deels onderling, deels met nieuw aankomende kameraden uit de hoogere regionen, en als zij dan groot genoeg zijn, terugvallen, en dit proces zal zich telkens weer herhalen. De ruimte, waarin dit proces van splitsing en samenvoeging van druppels het grootst is, wordt eveneens in de figuur aangegeven, nl. door een stippellijn.

Aldus is volgens Simpson de meteorologische toestand.

Bezien we nu de electrische toestanden, die hiermee samengaan. Deze worden, eveneens in een ruwe schets, afgebeeld

in de volgende figuur. We zien hier weer het ovaal der maximale vertikale windsnelheid en de ruimte der splitsing der druppels, die hier met B is aangeduid. In deze ruimte moet nu, telkens wanneer een druppel zich splitst, het water waaruit de druppel bestond een positieve lading ontvangen, volgens de proeven van Simpson in 1908, zooals wij boven hebben gezien. De bijbehoorende negatieve lading zet zich op de lucht en wordt terstond opgenomen door de wolkdeelen, de fijnste druppels, die worden weggevoerd met de volle snelheid van den luchtstroom.

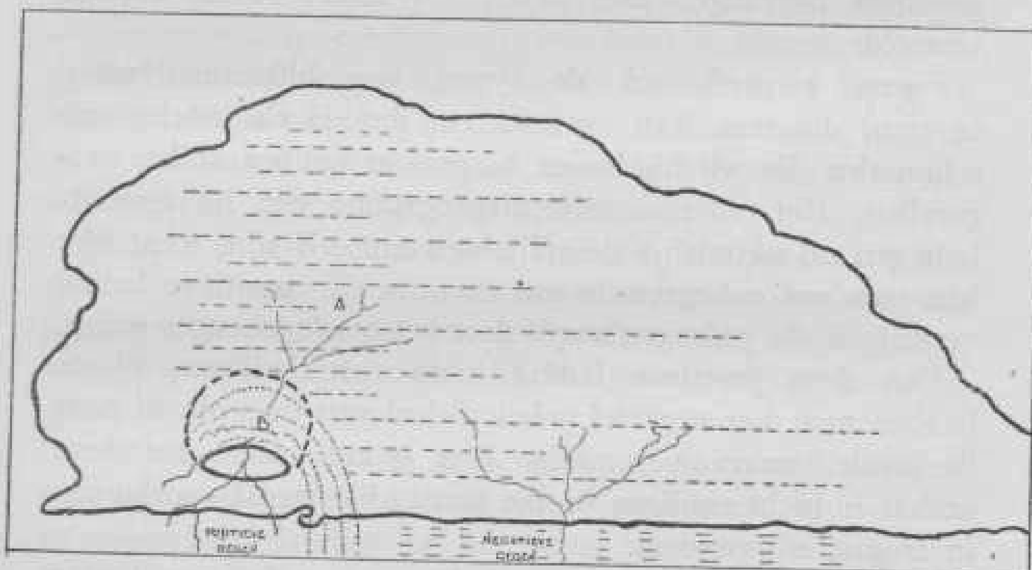


Fig. 2.

Het positief geladen water komt echter niet zoo gemakkelijk buiten de ruimte B, want de kleine druppels vereenigen zich weer snel en vallen terug, om aanstonds opnieuw gesplitst te worden en een nieuwe lading erbij te krijgen. Op deze wijze wordt het opgehoopte water in B sterk geladen met positieve electriciteit en dit wordt verbeeld door de stippen in de figuur. De lucht, en met haar de fijne negatief geladen druppels, stroomt nu uit B naar de hoofdwolk, zoodat deze laatste uitsluitend negatief geladen is. De ruimte B, waar de negatieve

electriciteit van de positieve wordt gescheiden, noemt Simpson de „Scheidingsruimte".

De regen, die uit de scheidingsruimte valt, zal natuurlijk positief geladen zijn en zoo kan men verwachten, dat de zware regen van hier af tot omstreeks het midden van de bui een positieve lading zal hebben. Van den anderen kant, als men verder weggaat van de streek der opgaande stroomingen, kan men verwachten, dat de regen negatief geladen zal zijn, want hij is geheel gevallen uit het negatief geladen gedeelte van de wolk. Waarnemingen hieromtrent genomen bevestigen dit, zooals wij reeds boven hebben vermeld.

Figuur 2 geeft ook de typen van bliksemontlading te zien, die men kan verwachten, dat de electrische verschijnselen die wij hierboven besproken hebben zullen vergezellen. Het voornaamste uitgangspunt der bliksemontladingen zal natuurlijk de splitsingsruimte B zijn, want hier kan men een onbegrensde concentratie van positieve lading verkrijgen, die gedragen wordt door het opeengehoopte water.

Van deze positieve lading kunnen ontladingen plaats hebben naar het negatief geladen deel van de wolk of naar de aarde, waarvan sommige den grond zullen bereiken, andere in lucht eindigen, welke laatste het meest voorkomen in tropische onweders.

Er zullen ook nu en dan ontladingen van den grond naar de hoofdwolk, die negatief geladen is, voorkomen. Deze zullen zich naar boven vertakken, terwijl die uit de splitsingsruimte zich naar beneden vertakken.

Simpson heeft door berekeningen aangetoond, dat deze theorie rekenschap kan geven van de orde van grootte der ladingen van den regen. Toch wordt zij nog niet door alle physici aangenomen omdat het niet erg duidelijk is waar die dikke druppels vandaan komen, die in de splitsingsruimte vallen. Simpson zegt wel, dat alleen dikke druppels kunnen doordringen in de ruimte, die vlak boven het ovaal van de 8 meter is gelegen, maar de vraag is : zijn er wel dikke druppels,

en als die er zijn, waar komen ze van daan en waarom zijn ze dan zoo zwaar geworden. Ook beweert S. dat dit zonder meer duidelijk is, maar het schijnt toch, dat sommigen dit niet zonder meer toegeven.

Daarom heeft de Fransche meteoroloog C. Dauzère, directeur van het observatorium van den Pic du Midi hiervoor een verklaring gezocht. Hij meent ze te vinden in de eigenschappen der „cirrus"-wolken, die zich boven de onweerswolk bevinden.

De cirrus-wolken, in den volksmond veder- of schapenwolkjes geheeten (cirro-cumuli), bestaan uit ijskristalletjes en bevinden zich op een hoogte van 6 tot 10 kilometer, waar de temperatuur zeer laag is. Zooals uit de eerste figuur te zien is, bereiken de hoogste deelen van de onweersbui volgens Simpson deze hoogten, zoodat daar de bui ten minste gedeeltelijk uit ijskristallen kan bestaan.

Volgens onderzoekingen van Brillouin, die reeds dateeren van 1897, nemen deze ijskristallen onder den invloed van ultraviolette stralen der zon een positieve electrische lading aan. Wij weten thans, dat dit het gevolg is van het zgn. photo-electrische effect. Dit verschijnsel bestaat hierin, dat lichtstralen van allerlei golflengten, maar vooral die van zeer korte golflengte, in staat zijn de electronen van metalen en sommige kristallen op de plaats waar zij die lichamen treffen naar buiten te drijven. Zij verlaten het metaal of het kristal en, indien dit geisoleerd is, blijft het positief geladen achter. IJskristallen hebben deze eigenschap en de lading kan een spanning verkrijgen, die 2 volt hooger is dan die der omringende lucht.

Wat er nu boven in de wolk gebeurt beschrijft Dauzère aldus. Wanneer deze kristallen verdampen blijft de luchtlaag, waarin zij zich bevonden, positief geladen achter en het is aan deze ruimtelading, dat men den potentiaalgradient tusschen 8 en 10 kilometer hoogte moet toeschrijven, die door de proeven van Idrac in 1928 is vastgesteld.

In een onweerswolk brengt nu de opwaartsche lucht-

strooming tal van kleine druppels in een toestand van oversmelting ter hoogte van de cirruslaag. Het contact van deze druppeltjes met de ijskristallen bevordert hun onmiddellijke bevriezing en de vorming van hagelkorrels, volgens L. Dufour. Dit contact wordt nog begunstigd door de electrische lading dezer twee soorten van deeltjes. De negatieve druppeltjes in oversmeltingstoestand, wier lading die van een ion is, worden in grooten getale door elk der ijskristallen aangetrokken. Als nl. het kristal, door de werking der ultraviolette stralen, n electronen verloren heeft en dus n positieve elementair-ladingen bezit, kan het een maximum van n druppeltjes tot zich trekken en de hagelkorrel, die zoodoende wordt gevormd, heeft geen lading meer. Maar aangezien hij zich in het bovenste gedeelte van de wolk bevindt, wordt hij door de zonnestralen opnieuw geladen en trekt dus weer nieuwe druppeltjes aan. Hij groeit dus aan, totdat zijn gewicht grooter wordt dan de opstuwende kracht van den luchtstroom, die hem draagt en valt dan naar binnen in de wolk.

Indien het vallen reeds begint alvorens de lading geheel geneutraliseerd is, neemt hij nog een zekere positieve lading met zich mee naar beneden. Meestal zal hij smelten lang voordat hij de aarde bereikt heeft en vormt dan mede den positieven regen met dikke druppels, of komt in de splitsingsruimte B terecht, waar hij door uiteenvalling nieuwe sterke positieve ladingen kan verkrijgen.

De totale lading in deze ruimte is dus het resultaat van twee samengaande werkingen: eenerzijds het transport van positieve ladingen uit de cirrus-ruimte door gesmolten hagelkorrels, anderzijds de druppelsplitsing volgens de opvatting van Simpson.

Tot zoover Dauzère. Volkomen duidelijk is ook deze theorie nog niet. D. geeft dit zelf toe, maar voegt er bij, dat zij in ieder geval tot nieuwe onderzoekingen kan leiden.

Twee voordeelen heeft de beschouwing van D. toch wel. Vooreerst vult zij de theorie van Simpson aan en maakt het veel begrijpelijker, hoe die dikke druppels in de scheidings-

ruimte komen. Maar vervolgens geeft zij bovendien een zeer redelijke verklaring voor het ontstaan van den hagel, een verschijnsel, dat door Simpson in 't geheel niet behandeld wordt.

* * *

Wij zijn nu gekomen aan het tweede punt van onderzoek, nl. hoe de *ontlading* wordt *ingeleid* en hoe de bliksemstraal met zijn vertakkingen zich vormt. Ook dit heeft Simpson met groote scherpzinnigheid beschreven.

Wij hebben reeds gezien, dat binnen in de wolk de ladingen zijn vastgehecht aan de waterdeeltjes ; indien dus de lading in beweging wil komen, moet zij het water met zich meenemen. Nu weten wij, dat de bewegelijkheid van een waterdeeltje, onverschillig hoe sterk het geladen is, zoo gering is, dat geen electrisch veld, dat zwakker is dan dat waarbij de lucht wordt doorgeslagen, een waarneembaren stroom kan voortbrengen. Met andere woorden : er kan geen ontlading zijn vóórdat de lucht wordt doorgeslagen.

Simpson geeft nu de volgende beschrijving van het ionisatieproces en de doorslag in de lucht.

Electrische doorslag in de lucht bij normale temperatuur en druk heeft plaats als het electrisch veld een sterkte bereikt van 30000 volt per cm. In zulk een veld verkrijgt een electron, gedurende den korten tijd dat het vrij is, een zoo groote snelheid, dat, wanneer het een ongeladen molekuul treft aan het einde van zijn vrije weglengte, het genoeg energie heeft om een of meer electronen uit het neutrale molekuul weg te stooten. Deze bevrijde electronen zijn dan in hetzelfde sterke veld en herhalen het proces, d.w.z. zij bevrijden op hun beurt electronen uit de gasmolekulen.

Het resultaat is blijkbaar progressief en in heel korten tijd zijn er groote hoeveelheden vrije electronen, die alle met groote snelheid langs de krachtlijnen voortvliegen. De bewegingssnelheid van een electron is van een heel verschillende orde van grootte als die van een ion in hetzelfde veld. Het verschil is feitelijk zoo groot, dat wij zoowel de positieve

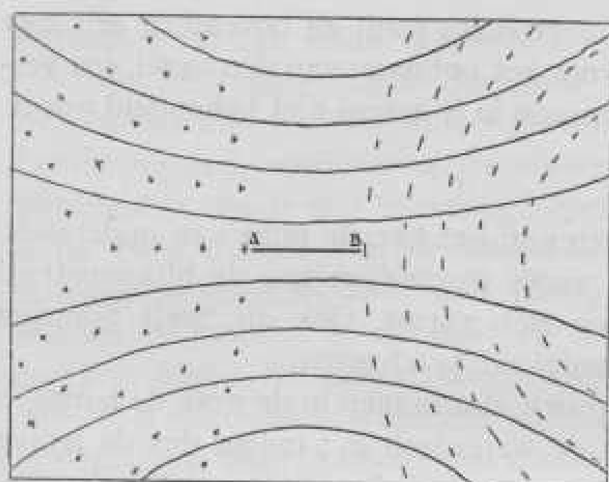


Fig. 3.

als de negatieve *ionen* zelfs in de sterkste electrische velden mogen beschouwen als in rust ten opzichte van de electronen.

Positieve electriciteit vindt men echter steeds uitsluitend bij ionen, d.i. bij deeltjes weegbare stof. Zoodra dus de lucht doorslaat, kunnen groote hoeveelheden negatieve electriciteit zich bewegen als electronen, terwijl de positieve electriciteit practisch in rust blijft op de positieve ionen. Als electriciteit van het eene teeken gedurende een onweder wordt opgehoopt op een deel van de wolk en tegengestelde electriciteit op een ander deel, groeit het veld daartusschen in sterkte aan. Dit wordt verbeeld in figuur 3 door de teekens + en —, waarbij de krachtlijnen zijn aangegeven. Daar de lading niet gelijkmatig verdeeld is loopen deze niet evenwijdig, maar naderen elkander daar, waar het veld het sterkste is aan de grens der twee ladingen.

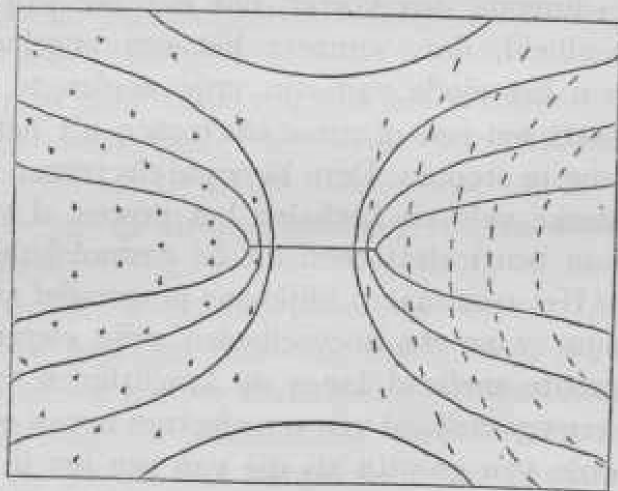


Fig. 4.

Als de veldsterkte voldoende aangegroeid is, zal de doorslag het eerst plaats hebben langs de lijn AB. Zoodra dit gebeurt, wordt

een kleine ruimte goed geleidend en het resultaat is juist hetzelfde alsof een stuk metaaldraad tusschen A en B werd aangebracht. De krachtlijnen nemen een andere verdeeling aan, zooals fig. 4 vertoont en het veld wordt veel sterker aan de uiteinden der geleidende ruimte, waar de krachtlijnen zich samentrekken op den geleider.

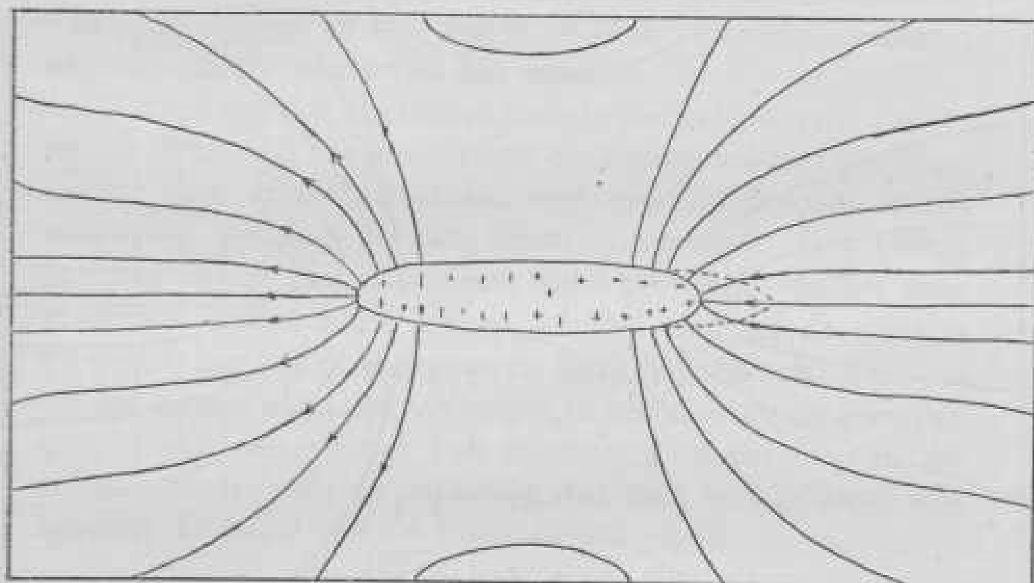


Fig. 5.

In fig. 5 wordt de doorslagruimte op vergroote schaal voorgesteld. De electronen hebben zich snel bewogen naar de positieve lading links, en laten de rechter helft van de geleidende ruimte vol positieve ionen, die, gelijk reeds gezegd werd, practisch voor onbewegelijk mogen gehouden worden. Dit is de toestand, onmiddellijk nadat de doorslag heeft plaats gehad. De daarop volgende veranderingen zijn buitengewoon interessant. Op de teekening zijn pijltjes getrokken om de bewegingsrichting van de electronen aan te geven. Aan den linker kant zullen de electronen uit de geleidende ruimte worden gezogen naar de niet-geioniseerde lucht daar omheen, waar hun beweging in het zwakkere veld zal worden vertraagd en zij zullen worden opgevangen door de neutrale

molekulen om ionen te vormen. Deze ionen zijn weinig beweglijk en blijven dus verspreid in een ruimte rondom het einde van het geleidende kanaal.

Het effect van deze wolk van negatieve ionen op het electrisch veld wordt aangegeven in fig. 6, waaruit blijkt, dat het oorspronkelijke sterke veld aan het einde van de gelei-

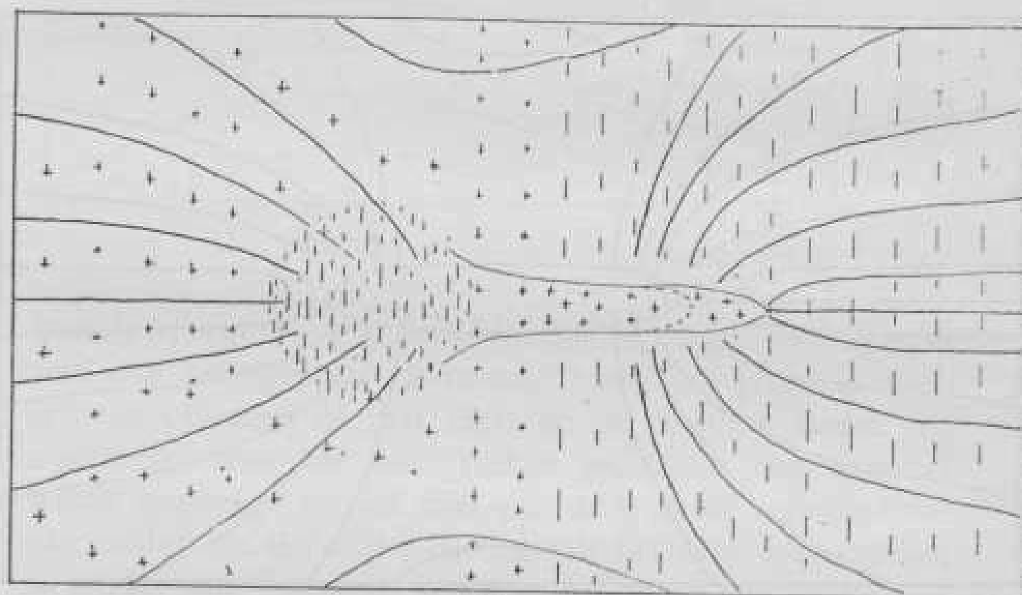


Fig. 6.

dende ruimte niet meer bestaat, omdat deze ruimte zeer vergroot is, en vele krachtlijnen eindigen op de negatieve electriciteit, die aan de nieuwe negatieve ionen is gehecht.

Wanneer we nu terugkeeren naar fig. 5 en de toestanden nagaan aan het andere einde van de geleidende ruimte, dan vinden wij daar, dat zij geheel verschillend zijn. Het kanaal is daar vol met positieve ionen; maar al tracht het veld ook deze er uit te trekken, zij zijn te log om merkbaar in beweging te komen en de vorm van het kanaal blijft onveranderd.

Ten gevolge echter van de concentratie van krachtlijnen, die plaats had toen de lucht doorsloeg, is het veld aan het einde van de geleidende ruimte zeer sterk en binnen een

ruimte rondom het einde van het kanaal, aangegeven door een stippellijn in fig. 5, kan de lucht de spanning niet weerstaan en slaat nog verder door, onder vrijmaking van verdere groote hoeveelheden van vrije electronen.

Deze electronen schieten terstond het geleidingskanaal binnen, en op hun doorgang houden zij de lucht in het kanaal sterk geioniseerd door hun botsingen met de luchtmolekulen. Ten slotte vinden zij hun weg in de wolk van negatieve ionen aan het andere einde van het kanaal.

De doorgang der electronen van de pas geioniseerde ruimte bij het einde van het kanaal laat die ruimte vol met positieve ionen; met andere woorden: het geleidingskanaal wordt eenvoudig verlengd, zooals figuur 6 vertoont. Het proces kan hier echter niet ophouden, want het einde van het aangroeiende kanaal blijft scherp, en het veld bij de punt is bij gevolg nog sterk genoeg om de lucht te ioniseeren. Daarom zal het kanaal zich snel verlengen in een richting, tegenovergesteld aan den stroom van electronen en tot diep in die ruimten waar, vóór de ontlading, het veld veel te zwak was om een doorslag van de lucht te veroorzaken.

Ten gevolge van allerlei oorzaken, die plaatselijke veranderingen in het electrisch veld teweeg brengen, zal het kanaal zich dikwijls vertakken bij het aangroeien en wij krijgen ten slotte een beeld, gelijkend op dat van fig. 7. Deze figuur verduidelijkt twee zeer belangrijke eigenschappen van een electrische ontlading door de lucht bij normalen druk:

1e. Als de ontlading eenmaal begonnen is, maakt zij een kanaal alléén in éène richting, n.l. in de richting naar de verblijfplaats van de negatieve electriciteit, terwijl er aan den anderen kant geen kanaal is, maar alleen een verspreide wolk van negatieve ionen.

2e. Alle aftakkingen gaan in dezelfde algemeene richting nl. wèg van de positieve electriciteit. Dit is een zeer belangrijk punt, want het stelt ons in staat het positieve einde van

een bliksemstraal vast te stellen, zoodra er aftakkingen te zien zijn.

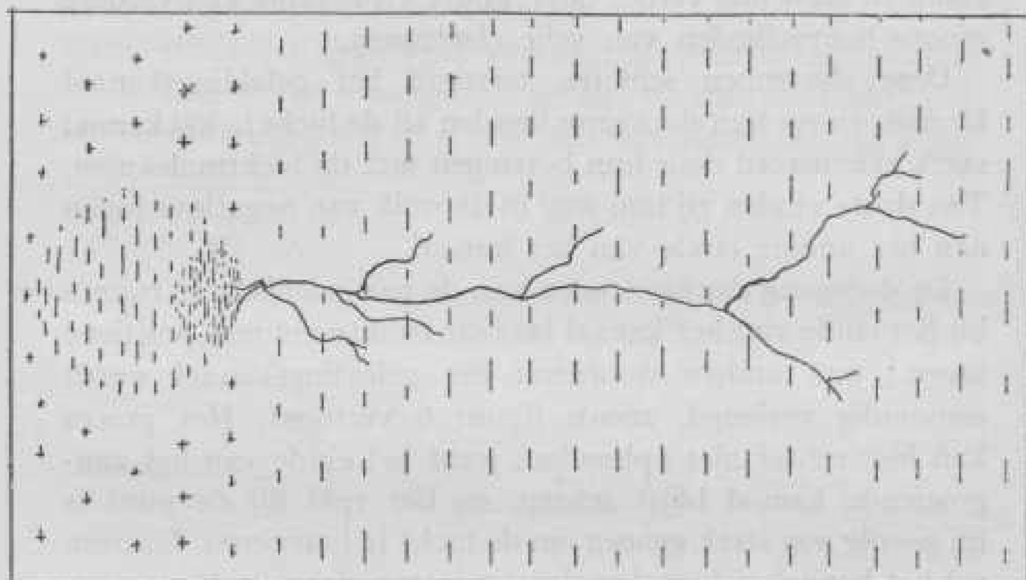


Fig. 7.

Tot hiertoe is de beschrijving zuiver theoretisch geweest. Simpson heeft echter een aantal laboratoriumproeven genomen, die de theorie bevestigen. De verschijnselen, bij de ontlading van een groote electriseermachine, die algemeen bekend zijn, kunnen mede als bevestiging dienen.

De tijd, waarin zulk een bliksemontlading zich afspeelt, bedraagt gemiddeld eenige tienden van een seconde. Uit al het voorgaande volgt nog, dat in het bliksemkanaal een inderdaad bliksemsnel transport plaats heeft van positieve ionen, dus geladen molekulen, uit den oorsprong in de wolk naar het einde van den bliksemstraal, waarvan de lengte somtijds meerdere kilometers bedraagt.

Vervolgens kan men uit deze theorie de gevolgtrekking maken, dat de bliksem geen slingerontlading kan zijn, gelijk bij de ontlading van een condensator (Leidsche flesch, plaat van Franklin enz.). Dit komt weer goed overeen met de waarneming van een sterk magnetisch veld, dat dikwijls

blijvende magnetiseering van stalen voorwerpen, die zich in de nabijheid bevinden, ten gevolge heeft. Want van een wisselend magnetisch veld, dat ontstaan zou, indien de bliksem een slingerontlading ware, is geen blijvende magnetiseering te verwachten.

Nader wordt dit bevestigd door verschillende waarnemingen, die wij in een volgend artikel zullen bespreken.

A. J. M. MULDER.

VOORWAARDELIJK VEROORDEELD.

Onder de categorie van het voorwaardelijk kwade zouden we de toepassing van Ogino's methode rekenen — aldus P. van Mierlo in zijn werk over huwelijksdoel en periodieke onthouding. En in verband hiermee lezen we op blz. 121: een huwelijksleven volgens de methode van Ogino zonder meer is ongeoorloofd en kan zwaar zondig wezen, per accidens evenwel door wijziging in het voorwerp van de wilsdaad geoorloofd en zelfs wenschelijk worden. De toepassing der methode is „voorwaardelijk veroordeeld".

Meerderen hebben zich bij het lezen van deze conclusie eenigszins verwonderd afgevraagd: hoe is het mogelijk, dat een opzet, die eigenlijk ongeoorloofd moet genoemd worden, toch in sommige omstandigheden goed, ja zelfs wenschelijk wordt? Als de berekende keuze der onvruchtbare perioden met de zedelijkheidsnormen in strijd is, waarom verandert dan die geboorteregeling van aard, wanneer vermeerdering van het gezin om medische of sociale redenen niet gewenscht lijkt?

In een vorig artikel werd uiteengezet, waarom we het eerste gedeelte van schrijvers stelling, dat periodieke onthouding ook met de bedoeling den kinderzegen te vermijden of te beperken, op zich ontoelaatbaar is, niet kunnen aanvaarden. In dit slotartikel willen we kort nagaan, of sociale, eugenetische, en medische indicaties inderdaad dat ongeoorloofde wegnemen, zoodat in die gevallen de theorie gerust zou mogen worden toegepast.

De toepassing van Ogino's methode zonder meer is volgens schrijvers opzet zedelijk kwaad, omdat het verbreken van den band tusschen het aangewende voortplantingsvermogen en zijn hoofdbestemming in sommige gevallen zijn onredelijkheid verliest. Waarin ligt die onredelijkheid? In het miskennen der ondergeschiktheid van het bijdoel van het huwelijk

ten opzichte van het hoofddoel, welke altijd moet gehandhaafd worden.

Aangetoond moet dus worden, dat die ondergeschiktheid, die zonder indicatie niet wordt gehandhaafd, bij voldoende indicatie wel geëerbiedigd wordt.

Schrijver tracht de voorwaardelijke veroordeeling te rechtvaardigen door de leer over de oorzaak met dubbel gevolg, of juister en algemeener gezegd, over de handeling met twee kanten, een goeden en een kwaden (blz. 94). De goede is dan hierin gelegen, dat de bijdoelen van het huwelijk worden bereikt ; de kwade, dat de band tusschen het voortplantingsvermogen en zijn hoofdbestemming verbroken wordt door de verhindering van het hoofddoel van het huwelijk. Vooraf een enkel woord over de wijze waarop volgens schrijver het kwade gevolg gewild wordt. Reeds bij de behandeling der omstandigheid als bron der zedelijkheid lezen we de waarschuwing : „In het concrete voorwerp wil ik den oorzakelijken invloed ten opzichte van die gevolgen, welke bijgevolg door mij worden voortgebracht. Nu kan het voor de zedelijke beoordeeling wel gemakkelijk zijn te zeggen, dat ik, zoolang mijn subjectieve intentie er niet op gericht is, die gevolgen alleen toelaat, doch het blijft een onjuiste uitdrukking, die licht tot zelfbedrog aanleiding geeft.... Wanneer een geneesheer aan een zwangere vrouw een middel toedient, dat naast het herstel van de moeder van nature ook gericht is op den dood van de vrucht, heeft hij het leven van de moeder gered, maar even werkelijk aan het kind het leven ontnomen."

Nu kunnen we gerust toegeven, dat toelaten een minder gelukkige uitdrukking is. Immers door de oorzaak wetens en willens te stellen, wil men ook indirekt wat er uit volgt, terwijl toelaten is : niet verhinderen, dat iets gebeurt. Dit neemt niet weg, dat de geneesheer, die aan het kind het leven wil ontnemen, een heel ander wilsobject heeft dan de geneesheer, die de moeder wil redden en haar daarom een geneesmiddel toedient, dat ook de dood van het kind

tengevolge heeft. Physiek moge er geen onderscheid zijn, voor de zedelijke beoordeeling wel. „Er is niets tegen", aldus St. Thomas,[1]) „dat een handeling twee gevolgen heeft, waarvan slechts het ééne in de bedoeling ligt, het andere buiten de bedoeling." Of, zooals Dr. Bender O.P. het onlangs in de Nederlandsche Katholieke Stemmen [2]) uitdrukte: „omdat het van den wil, voorgelicht door het verstand, afhangt, wat hij precies wil, dus wat hij tot zijn object maakt, hangt het ook dikwijls van den wil af, of iets deel uitmaakt van het gewilde, van het object van de wilsdaad, of slechts omstandigheid is". Het gevolg, dat buiten de bedoeling ligt, wordt slechts in zooverre gewild, als men de oorzaak stelt, waarmee het kwade gevolg verbonden is. Dit wordt echter niet onmiddellijk gewild, noch als middel, noch als doel, maar is met de handeling verbonden als feit.

Zien we nu de eigenlijke bewijsvoering. Vijf voorwaarden worden door schrijver gesteld om een handeling met kwaad gevolg te mogen stellen, waarvan drie geen direkte aanleiding tot opmerkingen bieden. Maar wat te zeggen van dit vereischte: de subjectieve streving mag niet op de slechte zijde gericht worden? Dit is in beginsel zeer juist. De toepassing luidt echter: het mag er den echtgenooten nooit om te doen zijn zich aan den kinderlast als zoodanig te onttrekken. Dit klopt niet. Immers de individueele echtgenooten zijn niet verplicht kinderen voort te brengen. Men kan dus zonder meer niet verkeerd noemen als de echtgenooten zouden willen afzien van wat hun niet als strikte plicht wordt opgelegd. Waar blijft natuurlijk, dat het subject door niets kwaads tot handelen mag worden bewogen, wat voor kwaad het ook zij.

Evenzeer hebben we bezwaar tegen de voorwaarde, dat de slechte kant moet behooren tot het voorwaardelijk kwaad. Zeer zeker zijn er omstandigheden, waarin handelingen, die anders kwaad zijn, niet onzedelijk mogen genoemd worden. Er

[1]) *S. Theol.* II II 9.64 a.7.
[2]) *Ned. Kath. Stemm.*, 1933, 49.

moeten dan elementen worden opgenomen waardoor de zedelijke waardeering anders wordt. „Zoo is het zich toeeigenen. van eens anders goed verboden", aldus Dr. Beijsens,[1] „zoolang het diefstal is, doodslag, zoolang het beschikken over eens anders leven is; zich blootstellen aan een gevaar, zoolang dit roekeloos gebeurt, enz. Ik mag dus zedelijkerwijze een in zich goede daad, waardoor een ander in zijn tijdelijk bezit wordt te kort gedaan, in die gevallen, waarin voor dien ander het bezitsrecht van stoffelijk goed of goeden naam is verloren gegaan, welbewust of bedoeld willen en stellen. En de reden is, dat de daad in haar concreet geheel geen enkele zedelijke afwijking, geen zedelijk slecht element meer bevat."

Het slechte element bij de theorie van Ogino zou zijn: het blijven stilstaan bij het bijdoel als werkdoel en aldus de miskenning der ondergeschiktheid ten opzichte van het hoofddoel, welke altijd moet gehandhaafd blijven. Vervalt dit slechte element, wanneer een ernstige indicatie van eugenetischen, medischen of socialen aard aanwezig is?

Natuurlijk niet; want zoowel met als zonder indicatie blijven de echtgenooten stilstaan bij het bijdoel van het huwelijk. Daarbij stilstaan echter is in schrijvers opzet de ondergeschiktheid ten opzichte van het hoofddoel miskennen. Die ondergeschiktheid moet altijd gehandhaafd blijven. Dus ook in geval de indicatie aanwezig is. Dat de geslachtelijke omgang ook op andere, hoewel ondergeschikte goederen gericht is, verandert hieraan niets; dit is reeds het geval onafhankelijk van elke indicatie. Verzedelijking kan dus niet plaats vinden; de handeling op zich zegt nu eenmaal altijd: stil blijven staan bij het bijdoel. De omstandigheid der indicatie heeft wel invloed op de motieven der echtgenooten, maar verandert aan het feit niets, dat men door de keuze der perioden bij het bijdoel blijft stil staan. Dan helpt geen beroep op de leer der handeling met dubbel gevolg: de beperking of vermijding van kinderzegen wordt alleen bereikt door stil te blijven staan bij het bijdoel.

[1]) *Ethiek of natuurlijke zedeleer*, n. 215.

Men zal dus een van beide moeten kiezen : ofwel het blijven stil staan bij het bijdoel is onredelijk losscheuren van het geslachtelijk leven van zijn hoofdbestemming en dus altijd onredelijk ; ofwel : blijven stil staan bij het bijdoel is geen miskenning van het hoofddoel en dus zonder meer niet ongeoorloofd. Maar geen tusschenpositie.

Van het alternatief kiezen we het tweede. De bijdoelen zijn juist als bijdoelen ondergeschikt aan het hoofddoel. Wie bij het bijdoel blijft stil staan, maar de handeling stelt zoo als de natuur dit aangeeft, niet positief ingrijpend de orde op de voortplanting verstoort, eerbiedigt de orde op de voortplanting en daarmee het hoofddoel. Daardoor wordt de ondergeschiktheid van het bijdoel erkend en geëerbiedigd. Wil men de ondergeschiktheid nog verder uitstrekken, dan moet daarvan het overtuigend bewijs geleverd worden. En dit bewijs ontbreekt in de uiteenzetting van schrijver.

Evenmin als met de veroordeeling van de toepassing der theorie Ogino op zich beschouwd, kunnen we daarom met de voorwaardelijkheid van die veroordeeling vrede nemen.

In den opzet der echtelieden de periodieke onthouding toe te passen, ook met de bedoeling den kinderzegen te vermijden of te beperken, is geen element te ontdekken, dat zonder meer met de zedewet in strijd is. Dit is geen veroordeeling, maar ook geen goedkeuring. Veroordeeling of goedkeuring kan pas worden uitgesproken in een concreet geval. En dan zal alleen met recht worden veroordeeld of met voorzichtigheid worden goedgekeurd, als de geroepen beoordeelaar voor oogen houdt, dat in het heilig sacrament des huwelijks een heilige liefde man en vrouw moet samenbinden en dat de liefde vruchtbaar is.

P. HEYMEIJER.

TAALWETENSCHAP EN ESPERANTO.

„l'espéranto est un fait,
on ne discute pas un fait."
A. MEILLET.
(Hoogleraar „College de France").

Verantwoording.

In „Studiën", tijdschrift voor godsdienst, wetenschap en letteren verscheen in het September- en Oktobernummer van 1932 een artiekel van Pater B. W. Speekman S.J. gewijd aan de beschouwing van een „Wereldhulptaal".

In dat artiekel komen vóór- en tegenstanders van een kunsttaal aan het woord en ook Pater Speekman geeft zijn mening.

Esperanto neemt in die beschouwingen een voorname plaats in. En dit is voor ons Esperantisten een verheugend verschijnsel. Want nog te weinig werd en wordt Esperanto door de taalwetenschap „au sérieux" genomen.

Niet dat Esperanto zich in het geheel niet kan beroepen op waardering van taalwetenschappelike zijde. We zouden heel wat namen kunnen noemen van taalwetenschappelike personen, die de Esperantobeweging daadwerkelik steunen.

Echter: de taalwetenschap als zodanig ziet het probleem van een wereldhulptaal, een internationale taal of hoe we deze ook willen noemen, nog te veel als „probleem" en daardoor te veel van de teoretiese kant. In plaats van uit de voor het grijpen liggende feiten te *konstateren,* doet ze uitspraken *a priori* zonder deze te toetsen aan de werkelikheid.

Pater Speekman schreef zijn artiekel naar aanleiding van het 2e internationale linguistenkongres, dat van 25 tot 29 Augustus '31 in Genève gehouden werd en waar aan de leden ter beantwoording werd voorgelegd de vraag: Que pensez-vous de l'adoption d'une langue artificielle comme langue auxiliaire?

De meningen der geleerden liepen nogal uiteen. Er waren er nog, die een kunsttaal onmogelik oordeelden. Anderen

waren er voor, en nog altijd bleken er te zijn, die een natuurlike taal (desnoods vereenvoudigd) wilden aangenomen zien voor internationale gedachtenwisseling.

Uit een en ander blijkt :

1. dat de taalwetenschap van oordeel is, dat de kunsttaalbeschouwingen feitelik niet behoren tot het gebied der wetenschappelike taalkunde,
2. dat de taalgeleerden toch een mening hebben en deze ook uitspreken,
3. dat die meningen elkander voor een groot deel tegenspreken,
4. dat Esperanto door velen, ook door Speekman, heel gunstig wordt beoordeeld,
5. dat veel van wat tegen Esperanto wordt aangevoerd slechts „meningen" zijn, door de feiten geloochenstraft en dus wetenschappelik niet verantwoord.

Wij stellen ons tot taak in deze bladzijden vast te leggen wat ten voordele van een kunsttaal in het algemeen en van Esperanto in het biezonder gezegd wordt, en de aangevoerde bezwaren te toetsen aan de feiten, zoals ze in de praktijk van het Esperantogebruik te konstateren zijn.

Als biezonder doel staat ons voor ogen taalwetenschappelik aan te tonen : hoe het mogelik was, dat Esperanto worden kon wat het is : een *levende* taal met *alle* mogelikheden van een natuurlike taal. Als we hiermee zouden kunnen bereiken, dat de taalwetenschap ook Esperanto gaat betrekken in het zeer uitgebreide veld van wetenschappelik taalonderzoek, zou ons werk meer dan beloond zijn.

Liever dan steeds naar een schrijver te moeten verwijzen geven we hier de bronnen, waaruit we geput hebben en waarop we ons beroepen.

A. MEILLET, (Hoogleraar „Collège de France")
De Talen in het Nieuwe Europa. (Vert. Dr. Th. Stille).

V. PORZEZINSKI,	(Prof. Universiteit Warschau) Einleitung in die Sprachwissenschaft.
Dr. F. N. FINCK,	(Prof. Universiteit Berlijn) Die Haupttypen des Sprachbaus.
O. JESPERSEN,	(Vert. Prof. Dr. H. Logeman) De Ontwikkeling en de Oorsprong van de Taal.
W. E. COLLINSON,	(Prof. Universiteit Liverpool) La Homa Lingvo.

Algemene beschouwingen.

Taal is uiting van gedachten en gevoelens met het doel deze aan anderen mede te delen. De sociale betekenis van Taal komt hier duidelik naar voren. Mensen, die eenzelfde taal spreken vormen een eenheid en in die eenheid leeft de taal door het gebruik. De wil van de mens speelt in dat taalgebruik een aktieve rol. En de waarde van een taal hangt af van de kultuur waarvan ze de drager en overdrager is. Deze kultuur behoeft niet van grote omvang te zijn. Het is voldoende dat ze iets persoonliks heeft.

De mondelinge uiting van taal noemen we spreken. Dit spreken is een ingewikkeld proces. We nemen waar. De indruk wordt ontleed in enkelvoudige waarnemingen en door klanken geven we uiting aan die waarnemingen en wel naar algemene voorbeelden, zoals die door de traditie zijn ontstaan. Iedere taal heeft zijn eigen traditie en is opgebouwd uit verschillende elementen. Uit die elementen kiest de mens wat hij nodig heeft, bij iedere taaluiting steeds weer opnieuw opbouwend naar de algemene voorbeelden.

Zo ontstonden de natuurlike talen als een verzameling van spreekgewoonten van een volk, als de som van alle betekenishebbende uitdrukkingsmiddelen, die langzamerhand tot het doel : wederzijdse verstaanbaarmaking zijn vastgesteld.

Omdat de mens meer is dan logika en zolang de massa onlogies denkt, zullen de uitdrukkingsmiddelen der taal onlogies zijn en hierdoor heeft iedere levende taal zijn eigenaardigheden in woordkeus en woordvorming, die alleen over-

genomen kunnen worden door de gewone gebruikers van die taal.

Alleen in Europa zijn een 20-tal talen, die te beschouwen zijn als kultuurdragers, waarin wetenschappelike en techniese werken verschijnen, die van algemene betekenis zijn. Naast het streven naar een eigen taal, waardoor het aantal kultuurtalen in Europa groeiende is, is te konstateren het verdwijnen van dialekten. In Frankrijk en in Duitsland moesten de plaatselike dialekten door het raderwerk van de moderne staat één voor één verdwijnen. De invloed van regeringsambtenaren, leger, handel, verkeer, school en niet te vergeten die van de geschreven taal in boek en krant, werkte en werkt nog in de richting van één taal.

Maar een kultuurtaal zondert zich af. Naast nationale belangen zijn er onmiskenbare internationale belangen. Een toestand als er nu in de wereld heerst met een 2000 nationale dragers van een grotere of kleinere nationale kultuur is onhoudbaar voor de tegenwoordige internationale verhoudingen en behoeften. De geschiedenis leert dat een grootmacht zich steeds voorgoed tracht te vestigen door het opdringen van zijn taal. Taaloverheersing bereidt voor of zet door : kultuuroverheersing. Wereldtalen waren die van overheersers : Babylonië, Perzië. Grieks en Latijn in het verleden, Frans en Engels nu : wereldtaal door macht. Waar de mensheid voor internationaal verkeer gezocht heeft naar een *kunstmatige* taal, geschiedde dit mede door de onaanvaardbaarheid van een nationale taal. En waar heden de wenselikheid, de noodzakelikheid van een taal voor internationaal gebruik algemeen erkend en gevoeld wordt, heeft slechts een kunsttaal kans *algemeen* aanvaard te worden. En waar de taalgeleerden hun meningen zeggen en hun bezwaren uiten, is Esperanto aan het funktioneren, als drager van een kultuur, ontstaan uit de natuurlike behoefte van een internationaal voelende gemeenschap, waarin een intense gedachtenwisseling taalscheppend en taalbehoudend werkzaam is.

Esperanto mag zich noemen een levende taal, die voldoet

aan normen door de taalwetenschap gesteld : een taal met eenvoudige regelen en daardoor gemakkelik aan te leren, een taal, die bereikt heeft het ideaal waarnaar ook iedere natuurlike taal streeft met de tendens naar ordening, vereenvoudiging, overzichtelikheid. Ook voor de geleerden is ze bruikbaar en nog bruikbaarder te maken. Taalgeleerden erkennen zelf : Duits, Frans en Engels zijn niet meer voldoende en beroepsbezigheden maken het onmogelik de tijd te vinden voor een meer dan oppervlakkige talenstudie.

De oude toestand van Europa met Latijn als wetenschappelike taal voor een kleine groep van intellektuelen te midden van de onontwikkelde massa ging voorbij. Latijn is dood, ook als taal der geleerden. De hulpmiddelen waarover het Latijn beschikt zijn ontoereikend voor de moderne begrippen. De Humanisten hebben in de middeleeuwen het „levende" Latijn teruggebracht tot het klassieke Latijn en daardoor het gebruik voorgoed ondermijnd. Latijn fungeert nog als de Liturgiese taal der Katholieke Kerk. Maar voor internationale gedachtenwisseling van meer dan gewone omvang hebben de priesters aan Latijn niet veel. En dit niettegenstaande een studie van 8 à 9 jaar.

Het voorstel van Prof. Peano : Latijn zonder uitgangen, heeft dan ook geen enkele kans ooit aangenomen te worden. In geen geval door Latinisten, die er niet aan kunnen denken de „uitgangen" af te schaffen.

Pater Speekman is voorstander van Spaans als wereldtaal, omdat Spanje noch in politiek, noch in ekonomies opzicht een grote rol speelt, en er bij de tegenwoordige toestand alle kans is, dat de betekenis van dit land achteruit zal gaan, ook in de Spaans sprekende landen van Amerika. Prof. Meillet meent dat de rol, die Spanje speelt in de moderne kultuur, geroepen is steeds belangrijker te worden. Wie heeft gelijk ? En dan : wat zal het gevolg zijn van Spaans als wereldtaal ? Mag men bij een onderwerp van zulk een groot belang genoegen nemen met spekulatief beschouwen ? We zullen verder wat dieper op deze vragen ingaan en dan

zien, dat ook voor Spaans al de bezwaren gelden, die tegen het gebruik van een nationale taal als wereldtaal zijn aan te voeren. Een nationale taal kan alleen een natie dienen.

Dan menen we hier een vraag te mogen stellen. De wetenschappelike metode eist: ten eerste het bestuderen van de feiten, ten tweede het daaruit trekken van konklusies, ten derde het toetsen van deze konklusies aan de feiten. Onze vraag is: Past de taalwetenschap deze metode toe als ze het wereldhulptaalvraagstuk als onderwerp van haar beschouwingen neemt? Mag de taalwetenschap, als ze bv. Esperanto aan een onderzoek onderwerpt, genoegen nemen met de kennis van de Esperanto grammatika? Een taal, ook Esperanto, kent men niet of men moet ze horen spreken en de produkten ervan in lektuur en literatuur bestudeerd hebben Hier heeft de taalwetenschap een taak: langs wetenschappelike wegen, volgens wetenschappelike metode trachten te komen tot de oplossing van de vraag, hoe allerlei faktoren hebben samengewerkt om uit het *dode* geraamte van een eenvoudig stel taalregels te vormen een *levende* wereldtaal, die vorm en uitdrukking geeft aan gedachten en gevoelens van een internationaal georiënteerde mensengroep.

Esperanto is meer dan een taalkundig verschijnsel. Zamenhof trok de idealisten uit het door rassenhaat verscheurde Europa. Zonder diepgaande bestudering, ook van de psychologiese faktoren, die hebben meegewerkt en nog steeds meewerken aan de verbreiding en de verdieping van het Esperantogebruik, heeft niemand het recht het mechanisme van Esperanto los te schroeven en ieder radertje onder de lens der teorie te leggen.

In „La homa lingvo" konstateert Prof. Collinson dat Esperanto in zijn tegenwoordige staat grote stijlvorderingen toont en interessant materiaal levert voor de taalwetenschap. Hij noemt o.m.: overeenstemming tussen woord en gedachte, ontwikkeling van klank en betekenis, gunstige voorwaarden tot uiteenvallen in dialekten en eenmaking, fonetiese verschijnselen, nuancering van betekenis, de logiese, prak-

tiese en estetiese eisen, die van invloed zijn op Esperantowoorden, woordvorming in Esperanto. Ook voor de vergelijkende taalstudie levert Esperanto waardevol materiaal: elementen geput uit kulturen van West en Oost, invloed van andere talen op Esperanto.

Wil de taalwetenschap zich met Esperanto bemoeien, dan is niet alleen Esperanto daarmee gediend. Maar dan zullen de taalgeleerden hun teoretiese beschouwingen moeten bouwen op de praktijk van het Esperantogebruik en hun konklusies moeten toetsen aan de feiten, die ook voor de taalgeleerden te grijpen liggen. Als ze slechts willen zien.

Voor een kunsttaal.

Alle natuurlike talen zijn te moeilik om algemeen te worden. Want het zijn niet op de eerste plaats de geleerden, die een hulptaal nodig hebben. De kennis van Frans, Duits,Engels, Latijn, Italiaans, Spaans is naar men zegt vrij algemeen. Maar men zegt ook, dat betrekkelik weinigen één, laat staan meerdere vreemde talen goed beheersen. Iets wat voor het gewone verkeer niet nodig geacht wordt. In de diplomatie is Frans de taal. Daarom hebben Franse staatslieden zoals Briand een tolk nodig als een Engels staatsman komt praten. En daardoor ontstond op de Vredeskonferentie in Den Haag een misverstandje bij het woord „grotesque."

Een kunsttaal is vrij gemakkelik. De spraakkunst is doodeenvoudig, woordvorming en zinsbouw absoluut regelmatig. Daardoor is een kunsttaal aan te leren door iedereen en door geleerden al heel gemakkelik. En waar geleerden onder elkaar zich met natuurlike talen kunnen „behelpen" bij het gewone verkeer, zou een kunsttaal ook voor geleerden aan te bevelen zijn. Dit zou een geweldige besparing geven aan tijd en energie.

In een bestaande taal zijn logiese onjuistheden, inkonsekwenties en onvolmaaktheden. De wereld zal deze niet willen overnemen.

Een kunsttaal heeft geen grilligheden en is regelmatig.

Een internationale taal zal men niet alleen willen lezen en verstaan, maar ook willen spreken en schrijven. Een natuurlike taal stelt iedere vreemdeling in het nadeel. Dit is vooral onaangenaam als men in het openbaar moet spreken.

In een kunsttaal staan allen gelijk.

Nationale jaloezie maakt de algemene aanvaarding van een natuurlike taal onmogelik. Het zou ook een bevoordelen zijn van het volk, waarvan de taal behalve een morele invloed ook een aanzienlike voorsprong zou geven aan handel en industrie van dat volk. Achter iedere taal staat een kultuur. Met de taal krijgt de kultuur een onberekenbare invloed. Daarom is ook de taal van een klein volk niet te aanvaarden. Vergeten we niet, dat juist de kleine landen de grootste behoefte hebben aan een internationale taal. En die kleine landen zullen zich niet de taal van een ander klein land laten opdringen.

Het is dan ook zeer begrijpelik, dat bv. in de Donaulanden, waar naast Duits: Magiaars, Tsjechies, Slovakies, Servies, Kroaties, Sloveens, Roemeens, Pools, Roetheens, Italiaans, Sorbies, Boelgaars gesproken wordt, de werkelik internationale taal Esperanto grote vorderingen maakt.

Intussen blijft het grootste bezwaar tegen een natuurlike taal de moeilikheid. Taalhistories staat vast, dat talen met een eenvoudige grammatika, zoals Engels, die eenvoud hebben bereikt langs de weg van kompensatie. Naast de eenvoud van grammatika staat een ingewikkeld siesteem van andere taaleigenaardigheden zoals woordorde, ideoom. Het „taaleigen" is slechts aan te leren met de grootste moeilikheid en nooit volmaakt.

Zeer interessant is welke eisen Prof. Sapir aan een goede kunsttaal stelt. Deze moet zijn: eenvoudig, logies, rijk en scheppend. Over *rijkdom* zegt hij: „Er is een aangroeiende som van ideeën, waarvoor de internationale taal een uitdrukking zal moeten vinden en het zou vreemd zijn, als deze fundamentele som niet zou groeien door het verkeer van hen, die gebruik maken van dit internationaal verkeers-

middel. Dat een kunsttaal achter staat in rijkdom bij een bestaande taal, wil niets anders zeggen, dan dat ze nog niet lang genoeg in gebruik is geweest."

Voor het gevaar, dat Sapir aangeeft: het verarmen van een natuurlike taal in het gebruik buiten haar land, meent Pater Speekman het remedie te vinden: „de taal in haar moederland zelf verarmt niet en daarop gaat men vanzelf weer terug." Iets wat dan voor een kunsttaal onmogelik is, waardoor voor de kunsttaal het gevaar zou ontstaan, dat ze in verschillende richtingen groeit en zo weldra ophouden zou internationaal te zijn. Waartegen we zouden willen opmerken, dat een internationale taal bij internationaal gebruik en door internationaal gebruik niet in verschillende richtingen groeien *kan*. Internationaal verkeer maakt het op straffe van onverstaanbaarheid noodzakelik, dat men zich internationaal uitdrukt en bewust of onbewust is er de tendens van groei in de richting van internationaal gebruik.

Een natuurlike taal zal twee funkties te vervullen krijgen: een nationale en een internationale. En hier is een groot gevaar aanwezig voor groei in twee richtingen. Dit gevaar wordt vergroot door de aanwezigheid van een niet te onderschatten faktor: de nationale bouw van de taal, die voor internationaal verkeer uit haar „natuurlike" funktie wordt gerukt.

Waar het intens verkeer in een land dialekten doet verdwijnen en de taaleenheid tot stand doet komen en in stand houdt, daar zal een internationale taal door het gebruik zeer zeker de eenheid kunnen bewaren, zullen zelfs, waar bij het in funktie treden aanvankelik verschillen aanwezig zijn, deze verschillen afslijten.

Prof. Sapir is van mening, dat de nationale talen steeds meer een beletsel worden om logies te denken. Het ideaal van de te scheppen kunsttaal zou zijn, dat ze in logiese scherpte van uitdrukking even ver boven de bestaande talen staat, als de matematiese metode om hoeveelheden en

betrekkingen tussen hoeveelheden aan te duiden boven de breedsprakige uitdrukking daarvan in woorden. De formule: $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$ is internationaal verstaanbaar. Maar hij geeft toe, dat de menselike taal zulk een scherpte van uitdrukking niet nodig heeft, al zal de kunsttaal in zich de middelen moeten hebben om zijn struktuur zo ekonomies en duidelik mogelik te maken.

Met de logika in de taal moeten we echter voorzichtig zijn, ook met de logika in een kunsttaal. Tegenstanders van een kunsttaal komen met hun zeer juiste bewering, dat een logiese taal een dode taal is. Taal is meer dan logika, omdat de mens meer is dan logika. Ook Esperanto is meer dan logika. Logies zijn de grondslagen waarop ze is gebouwd en de elementen waaruit ze is samengesteld. Maar daarmee alleen kon Esperanto niet worden, wat ze nu is: een instrument van de levende mens, die het kan laten klinken, niet alleen zoals zijn hoofd denkt, maar ook zoals zijn hart voelt.

Prof. Sapir acht het waarschijnlik, dat Esperanto en andere voorgestelde hulptalen de grondslag voor de werkelik goede vorm van een internationale taal reeds hebben gelegd, maar twijfelt er aan of het gestelde ideaal door één daarvan bereikt is of bereikt zal worden.

Tegenover deze twijfel stellen we de feiten, die aantonen, dat Esperanto mensen van allerlei nationaliteit in staat stelt ekonomies en duidelik uiting te geven aan hun gedachten en gevoelens.

Naast en samen met het prakties werk, het idee van een internationale taal ingang te doen vinden, acht Sapir het wenselik dat vergelijkende onderzoekingen geschieden. Met dit doel is opgericht de „International Auxiliary Language Association" (IALA).

Taak van IALA is te beproeven de betrekkingen uit te werken tussen logika en gebruik in een aantal nationale en kunsttalen om te komen tot juister kennis van het probleem hoe de gedachte het volmaaktst door de taal kan worden weergegeven. Dit doel zal worden nagestreefd in drie studiekringen. De 1e maakt een

filosofiese studie van de grondslagen der taal. De 2e onderzoekt de bouw van enige talen ; nationale en internationale. De 3e zal uit de resultaten van de 1e en 2e kring de gegevens zoeken om definitief een taal voor internationaal gebruik vast te stellen. Daarna zal IALA een groot werk laten schrijven en zal een korps onafhankelike geleerden een internationale taal opbouwen, die alle anderen verre overtreft in rijkdom, scheppingskracht, eenvoud en logika.

De 1e kring zal nuttig werk kunnen doen, alhoewel het terrein van de filosofiese grondslagen der taal niet nieuw is. Het werk van de 2e kring, de wetenschappelike taalvergelijking, is nieuw voor zoover „kunsttalen" er in betrokken worden en vooral hier zal prachtig werk verricht kunnen worden, mits men van de kunsttalen meer dan de dode grammatika onderzoekt. We menen te mogen beweren, dat slechts Esperanto hier een waardig arbeidsveld kan bieden, omdat alleen deze taal werkelik funktioneert. Het werk van de 3e kring, het ontwerpen van de grondslagen van DE internationale taal, zal nooit meer dan spekulatief kunnen zijn. Afgezien van de taalpsychologiese fout in de opzet, waarin verondersteld wordt, dat de massa die taal zal aanvaarden, wordt reeds van te voren gevreesd, dat die ideale taal, die logiese taal een beletsel zal zijn voor ieder, die zooals de doorsneemens, niet logies denkt, en dat die oneindige eenvoud nodig zal hebben een equivalent, dat het siesteem op een andere wijze weer oneindig ingewikkeld maakt. Buiten beschouwing gelaten dan nog of de aanneming van een wereldtaal afhankelijk is van een beslissing van geleerden. Het in funktie treden van een taal is meer afhankelik van innerlike faktoren dan van een uiterlike dwang, van boven opgelegd door een uitspraak, hoe wetenschappelik dan ook.

Hier grijpt de wetenschap te ver.

Over de IALA onderzoekingen het volgende.

In Maart en April 1930 kwam te Genève IALA bijeen onder voorzitterschap van Prof. Jespersen. Ter sprake kwamen 6 kunsttalen, die op het ogenblik door „meer dan een handvol mensen" worden gebruikt. Deze kunsttalen waren : ESPERANTO van Dr. L. Zamenhof (1887), IDO van de Beaufort en Couterat (1907), NOV-ESPERANTO van R. de Saussure (1929), LATINO SINE

FLEXIONE van G. Peano (1903), OCCIDENTAL van E. von Wahl (1922), NOVIAL van O. Jespersen (1928).

Er werd gekonstateerd, dat Esperanto verreweg de meeste aanhangers heeft, al moet het aantal beschouwd worden als een kleine minderheid van hen, voor wie zulk een taal nuttig kan zijn. Ook wat betreft het aantal leerboeken en woordenboeken spant Esperanto de kroon.

De 6 talen gelijken veel op elkaar, hebben altans veel punten van overeenstemming. Alles is geschoeid op dezelfde leest, alles overeenkomstig de oudste: Esperanto. De aanwezigen gaven als hun persoonlike mening te kennen, dat elk siesteem enige biezondere voordelen heeft, maar dat geen enkel aanspraak kan maken op volmaaktheid en dat daarom elke beslissing om de internationale taal vast te stellen ontijdig is.

Deze persoonlike mening van de geleerden berust in hoofdzaak, zo niet uitsluitend, óp een vergelijking van grammatikaas, terwijl juist taalgeleerden moesten weten, dat slechts de toepassing van die grammatikaas in woord en geschrift doorslaggevend is. Op zulk een onderzoek wacht Esperanto.

Op het 2e linguistenkongres te Genève kwam de kwestie wereldtaal weer aan de orde, alhoewel IALA de zaak in onderzoek had. Uitspraken zijn er niet gedaan, praktiese besluiten werden niet genomen. De Voorzitter Prof. Jespersen meende, dat het kongres geen besluiten kon nemen na enkele uren van beraadslaging. Pater Speekman meent, dat de aanwezigen genoeg over de kwestie hadden nagedacht om er een gevestigde mening over te kunnen hebben. Interessant was het voor ons zeker geweest de verschillende meningen te horen. Maar dan om ze te toetsen aan de werkelikheid, zoals die door ons Esperantisten dageliks ondervonden wordt.

Pater Speekman komt dan terug op het IALA plan. Toegevende, dat het te verrichten werk voor de taalwetenschap allernuttigst kan worden, betwijfelt hij de waarde van het werk van de 3e kring. Hij is er niet zeker van of op de gevonden grondslagen een taal kan worden opgebouwd „oneindig eenvoudiger" dan welke taal ook. Hij bevestigt ons vermoeden, hiervóór geuit, dat een taal op deze grondslagen zo moeilik

wordt, dat ze alleen te gebruiken is door filosofies en linguisties geschoolden. Zijn oordeel is gegrond op een produkt van IALAwerk, een brosjure, die een onderdeel behandelt van het onderwerp: Quantity. Een tweede bezwaar is het beperkt aantal talen waarover het onderzoek loopt.

Dan zal de uitwerking van het IALAplan door bv. een zestal geleerden minstens 30 à 40 jaar eisen. En ook Pater Speekman meent, dat we zolang niet kunnen wachten. Bovendien. Als we 30 jaar gewacht hebben op de grondslag, zijn we er dan ? Neen, dan staan we pas aan het begin van de internationale taal, die aan het ideaal van de geleerden zal voldoen. En dan: „of een of andere taal het winnen zal in de onmiddellike toekomst, hangt niet op de eerste plaats af van bewuste krachten, die men richten kan, maar van vele en onpersoonlike politiese, ekonomiese en sociale faktoren," zegt Sapir. „Als dit zo is," zegt Pater Speekman, „dan moeten we onze krachten aan iets anders besteden en de internationale taal haar eigen weg laten gaan."

En de internationale taal Esperanto zal haar weg vervolgen. Over 30, 40 jaar zal IALA misschien met haar werk gereed zijn. Dan zal misschien DE ideale taal ontworpen kunnen worden. Ideaal in logiese eenvoud en scheppende kracht, maar voor enkelen en voor dezen pas na voldoende filosofiese en linguistiese studie.

En in die tijd zal een gemeenschap, gedreven door idealen en behoefte, werkende zijn met en aan een *praktiese* wereldtaal, met onvolmaaktheden en fouten, maar funktionerende, gevoed en verzorgd door een internationale kultuurgemeenschap.

Want ook Esperanto is een kultuurprodukt, berustend op kompromissen, gegroeid uit een behoefte, zich ontwikkelende langs wegen en volgens wetten, die de taalwetenschap reeds lang gevonden heeft in de ontwikkeling van *andere levende* talen, maar die ze in Esperanto nog niet heeft willen herkennen.

Esperanto vreest geen wetenschappelik onderzoek. Ze

wacht er op en weet in zich schatten verborgen, die slechts door de taalgeleerden opgedolven kunnen worden.

Tegen een kunsttaal.

Dat bijna ieder, die zich in een vreemde taal moet uitdrukken zich enigszins verlegen en onvrij voelt, is voor Pater Speekman het sterkste argument der kunsttaalvoorstanders. Hij meent, dat dit bezwaar minder wordt als men een taal kiest van een volk, dat in geen enkel opzicht biezonder uitmunt. Dan zal tevens het bezwaar van de jaloezie vervallen. Maar, vragen we, zouden we dit motief van minderwaardigheid niet zorgvuldig moeten verzwijgen voor het volk, voor wie de keuze dan toch niet eervol is ? Pater Speekman gelooft ook niet, dat een volk er voor zal bedanken zijn taal internationaal geradbraakt te horen. Men zou de mishandeling van zijn taal in het internationaal gebruik op de koop toenemen. Dat de nationale ijdelheid zich gevleid zou voelen en men in het land feesten zou gaan vieren, is voor ons het bewijs, dat het gevaar van uitbreiding van invloed, dat zich bewust of onbewust achter deze blijdschap verbergt, niet denkbeeldig is.

Volgens Speekman is het argument voor een kunsttaal, dat elke taal logiese onjuistheden heeft, erg zwak. Het hindert niet zegt hij, we nemen een taal zoals ze is. Ja, als we ze maar konden nemen. Het zijn juist die logiese onvolmaaktheden, die de grootste moeilikheid geven bij het aanleren van die taal. Een nationale taal heeft ingewikkeldheden, die, al schijnen ze onlogies of vreemd, voor de taal van grote waarde zijn, omdat ze produkt zijn van ontwikkeling en volgen uit het verschil van opvatting of denkwijze van een volk. Een omvorming ervan kan daarom nooit worden geaksepteerd, omdat alle ingrijpen in het wezen van een natuurlike taal een moord is. En ook al ziet men in, dat het goed is dat de taal van een volk is zoals ze is, er blijft de moeilikheid van het aanleren en het gebruik van die taal, moeilikheden, die voor de grote massa onoverkomelik zijn.

En niet vergeten mogen we dan nog, dat een volk in het begin misschien de verhaspeling van zijn taal op de koop zal toe nemen, maar later zal het verkeerd gebruik en de invloed daarvan op de taal, zeer zeker een reaktie in het leven roepen tot behoud van de moedertaal, desnoods door haar „terug" te stellen op haar juiste plaats, het gebruik in de natie.

Tegenstander is ook Prof. James Kellog uit Lawrence. We zullen de vijf grote verschillen tussen een natuurlike en een kunsttaal die hij aangeeft, hier even laten passeren en zien, wat er na de toetsing aan de praktijk van Esperanto van over blijft.

Taalgemeenschap. De natie of personengroep die deel hebben in een gemeenschappelike levenswijze, kultuur en taal. Deze gemeenschap is de blijvende grondslag en omlijsting der gemeenschappelike taal, die ze schept en bewaart als uitdrukking en draagster der gemeenschap.

Een kunsttaal mist deze grondslag en dus ook de scheppende, bewarende en levengevende invloed, die de gemeenschap op de gemeenschappelike taal uitoefent.

Esperanto is een kunsttaal, die deze grondslag *niet* mist. De Esperantisten vormen wel degelik een gemeenschap, waarin scheppende, bewarende en levengevende krachten werken aan het behoud en de volmaking van de gemeenschappelike taal. Zonder de grond van een internationale verbroederingszin en zonder de drijfkracht van een op internationale mensenliefde berustende gemeenschapszin had E. niet kunnen worden wat ze nu is. Dat Kellog hier een oordeel velt, dat met de feiten in strijd is, vindt zijn oorzaak in de aprioristiese beschouwing van kunsttaal, waarin voor een feitenonderzoek geen plaats was.

Standaardtaal. In elke gemeenschap vormt zich een ongeveer gelijke wijze van uitdrukken. Daarin geeft de gemeenschap aan haar leden een richtsnoer, dat in de afzonderlike uitdrukkingswijze der individuen een zekere eenheid brengt.

Een kunsttaal heeft zulk een richtsnoer in veel sterker mate. Maar in de praktijk wordt de absolute eenheid bij de verschillende

volkeren niet bereikt; van de aanvang af zijn er neigingen tot differentieëring aanwezig, maar in de kunsttaal ontbreekt het richtsnoer der door het gebruik gelijk geworden taal, die haar ook gelijk houdt en eventuele veranderingen in het gehele spraakgebied laat doordringen.

Waar voor een natuurlike taal gekonstateerd wordt een uitdrukkingswijze met een „zekere" eenheid, wordt a priori aangenomen, dat een kunsttaal in de praktijk de „absolute" eenheid niet zal kunnen bereiken. Afgezien van de noodzakelikheid van een „absolute" eenheid van uitdrukkingswijze, iedere taalgeleerde zal kunnen konstateren een „zekere" mate van eenheid bij de verschillende individuen, die Esperanto gebruiken. In Esperanto was vanaf het begin aanwezig de noodzakelikheid tot uniformiteit als een richtsnoer, die wel degelik richtinggevend was en is en die in de uitdrukkingswijze der individuen een „zekere" eenheid brengt en de door het gebruik gelijk geworden taal ook gelijk houdt en eventuele veranderingen in het gehele spraakgebied laat doordringen.

Onderling taalverkeer. Onafgebroken voortdurend en in elke taal de „standaardtaal" behoudend, terwijl het terzelfdertijd ontwikkeling en verandering toelaat.

In een kunsttaal is dit verkeer te gering, hoofdzakelik van akademies karakter en kan geen remmende invloed uitoefenen op zich ontwikkelende verschillen en nieuwigheden.

Het onderling taalverkeer met Esperanto is niet zo gering als Prof. Kellog veronderstelt en de aard van dat taalverkeer is meer prakties dan hij vermoedt. Met de zich ontwikkelende verschillen en nieuwigheden gaat het in E. niet anders dan in een natuurlike taal. Remmende invloeden zijn evenzogoed aanwezig, al was het alleen de vrees voor onverstaanbaarheid, die de Esperantisten er van af houdt te veel van het E. taalgebruik af te wijken. Toegegeven dient te worden dat een groot deel van het taalgebruik schriftelik is, maar de fonetiese eenvoud van Esperanto werkt ook schriftelik behoudend voor de gesproken taal, terwijl mondeling verkeer

gedurende reizen, op internationale kongressen zeker niet buiten beschouwing gelaten mag worden en mondeling verkeer, mede door de moderne techniese mogelikheden steeds uitgebreider wordt, naar omvang als naar intensiteit.

De individuele taalorganismen. De gemeenschap deelt de taal mede aan iedere burger van het land. De moedertaal wordt een deel van hun wezen en doordat ze de taal voortdurend spreken en horen spreken zorgt ieder vanzelf voor het behoud en voortbestaan der taal.

Deze faktor ontbreekt bij een kunsttaal volkomen.

Een Esperantist is behalve kind van zijn land en burger van zijn staat, kind van de wereldgemeenschap en lid van de mensheid. Wat zijn nationale taal doet ontbreekt niet in het internationaal verkeer. Het gebruik van een internationale taal versterkt het saamhorigheidsgevoel, dat als taalorganisme werkt voor het behoud en voortbestaan der taal.

De liefde tot de moedertaal. Deze wekt een grote gehechtheid en trouw aan de eigen taal. Deze bestaat bij de beoefenaars van een kunsttaal niet van nature. Als ze aanwezig is, berust ze op de hoop, dat de taal algemeen zal worden. Die algemene aanneming is weer onmogelik, tenzij de hoop daarop blijft. Men beweegt zich in een cirkel. De onderlinge afhankelikheid brengt het sukses der kunsttaal in gevaar.

Erg duidelik is dit gevaar niet. De hoop op algemene aanneming is sinds 1887 niet verminderd. Esperanto verspreidt zich steeds meer. De onderlinge afhankelikheid is er, maar niet als een gevaar. Integendeel. Naast de hoop op algemene aanvaarding is gekomen de rustige zekerheid van het geloof aan de toekomst van Esperanto en heel natuurlik is gegroeid de liefde voor de taal, die naast de liefde voor de moedertaal bezit genomen heeft van hoofd en hart van de mens, die met Esperanto uiting kan geven aan het saamhorigheidsgevoel, dat gaat over taalverschillen heen. De liefde die de moedertaal heeft is aan E, niet te ontzeggen.

Tot de ontkenning daarvan komt de wetenschap door teoretiseren. Een feitenonderzoek zal die liefde vinden, met een grote gehechtheid en trouw.

Na deze teoretiese beschouwingen stelt Prof. Kellog zich de vraag of het *mogelik* en *wenselik* is, dat een kunsttaal internationaal wordt aangenomen. Hij antwoordt:

1. Verschillende levende talen zijn in hun tijd als internationale hulptaal in gebruik geweest. Een dode of kunsttaal nooit.

Met Pater Speekman bemerken we, dat *nooit* een levende taal werkelik algemeen als internationale taal in gebruik is geweest. Latijn was een tijd de gemeenschappelike taal der geleerden. De door Kellog verzwegen konklusie is in strijd met het feit, dat Esperanto de mogelikheid van een kunsttaal bewezen heeft. Naast de redenering van Kellog zouden we een andere kunnen zetten van een verondersteld iemand ten tijde van Jules Verne: „Verschillende luchtballons zijn omhoog gestegen, een toestel „zwaarder dan lucht" nog nooit." Wetenschappelik is de uitspraak van Prof. Kellog in geen geval.

2. Dat het een kunsttaal nooit gelukt is algemeen te worden, kan niet liggen aan de ongeschiktheid van het materiaal of het mechanisme. Kellog schrijft het toe aan: gemis aan grondslag en voeling met het leven, de nooit verwerkelikte taak een wereldtaal te vestigen en het daaruit voortvloeiende uitstellen en ontmoedigd worden, de mededinging van andere kunsttalen en het feit, dat andere talen in internationaal gebruik zijn, die het doel beter benaderd hebben.

We stellen vast, dat het aan Esperanto wel gelukt is een betrekkelik grote verbreiding te vinden en dat het lang niet onmogelik is dat E. algemeen aanvaard zal worden, ook al is dit tot nu toe aan geen andere kunsttaal gelukt. Daaruit zou volgen, dat E. wel voeling met het leven heeft. En dat is zo. We kunnen wijzen op tijdschriften van algemene aard, op wetenschappelike periodieken, op amusementslektuur, kortom op alles wat het leven brengt. Zwakheid en

onstandvastigheid bestaat dus voor E. niet. Van uitstellen en ontmoediging is bij Esperantisten geen sprake. De mededinging van andere kunsttalen kan de vooruitgang van E. wel belemmeren maar niet tegenhouden. Dan vragen we: welke zijn die talen, die reeds in internationaal gebruik zijn en *beter* dan E. voldoen aan de *algemene* behoefte van *werkelik* internationaal verkeer?

We konstateren nog eens: Esperanto fungeert op alle gebieden van de menselike geest. Wie ogen en oren heeft kan dat met ons konstateren. En zal niet redeneren als Kellog: „dat het een kunsttaal nooit gelukt is algemeen te worden aangenomen.... schijnt toe te schrijven aan.... de nooit verwerkelike grote taak een wereldtaal te vestigen." Logika!?

Prof. Kellog besluit: de vestiging van een kunsthulptaal zal niet slagen wegens de onoverkomelike praktiese moeilikheden; de reeds vergevorderde natuurlike ontwikkeling van één of meer wereldtalen uit de bestaande is in zich wenseliker en belooft spoediger en zekerder sukses (Engels); als dit komt zal het een bijprodukt zijn van de toenemende wereldsolidariteit en wereldkommunikatie; kunstmatige aanneming of verwerping zal het proces niet verhaasten of vertragen.

We merken op. Die volgens Kellog reeds vergevorderde natuurlike ontwikkeling van één of meer(!) wereldtalen kan nog heel lang duren. Zeker langer dan de IALA-bemoeiingen om tot DE kunsttaal te komen. Kellog zal ook weten dat het Engels waar hij aan denkt als „wereldtaal" staat of valt met het „wereldrijk" en dat dit rijk schudt in zijn grondvesten en dat uiteenvallen ervan niet tot de historiese onmogelikheden behoort. Hij zal ook weten dat we feitelik niet van *de* Engelse taal kunnen spreken, maar dat we moeten spreken van de Engelse *talen*. Dan, de natuurlike wereldtaal (-talen) zal een bijprodukt zijn van kulturele wereldbewegingen. Hij weet schijnbaar niet, dat met en door en in Esperanto gewerkt wordt aan de wereldsolidariteit en dat Esperanto de wereldkommunikatie vergemakkelikt

en mogelik maakt. De Esperantobeweging is meer dan een taal-, een kultuurbeweging. Hier is wat Kellog verlangt: de wereldtaal Esperanto, bijprodukt van de toenemende wereldsolidariteit en wereldkommunikatie. Kunstmatige aanneming of verwerping zal de overwinningsgang van E. niet verhaasten of vertragen. Wel zou de taalwetenschap grote diensten kunnen bewijzen aan de algemene waardering van deze wereldtaal, als ze deze taal beschouwen wilde in het licht der feiten.

De prinsipieële, psychologiese en sosiologiese bezwaren *tegen* een kunsttaal aangevoerd, kunnen geen stand houden en blijken, goed bekeken, te pleiten in ieder geval vòòr Esperanto.

Een andere tegenstander is Prof. E. von Wahl uit Reval. Inderdaad vreemd voor de ontwerper van Occidental. Vreemd is ook zijn redeneertrant. Hij zegt:

a. het is niet gelukt om kunsttalen te ontwikkelen tot vrij gebruik,
b. schematiese vereenvoudigingen van natuurtalen hebben geen ingang kunnen vinden,

en dan volgt er:

c. daarentegen is het aan een klein aantal van zulke ontwerpen gelukt een zekere mate van „leven" te verkrijgen, het beste aan het, hoewel onvolkomener maar toch langst gehandhaafde systeem Esperanto....

Hiermee is het bewijs voor de mogelikheid van een kunsttaal geleverd.

Pater Speekman gelooft zijn ogen niet als hij deze konklusie leest. Hij gelooft aan de mogelikheid van „dieventalen" en weet, dat een aantal schooljongens een „taaltje" kunnen maken. Maar, dat er een taal gemaakt kan worden voor heel de wereld kan Speekman niet aannemen. Nu konstateert von Wahl meer dan Speekman uit zijn konklusie haalt. Maar beiden zouden kunnen konstateren, dat Esperanto over de gehele wereld gesproken wordt en niet ergens op een afgesloten eiland door een 100 tal mensen. Ja, dan zou waarschijn-

lijk een Esperantist ze na een dertig jaar niet meer kunnen verstaan. Maar Esperantisten isoleren zich niet. Ze zoeken en vinden kontakt met andere Esperantisten over de gehele wereld. Een Nederlands Esperantist behoeft niet zo heel erg bekwaam te zijn om een Hongaars en een Turks, een Grieks en een Japans Esperantist te verstaan. Het zijn niet alleen bekwame en volleerde Esperantisten, die aan een Internationaal Esperantistenkongres kunnen deelnemen.

Wat zou Pater Speekman grote ogen opzetten als hij zo 'n kongres eens persoonlik bijwoonde!

(*Wordt vervolgd*). P. M. BROUWER.

GEDICHTEN OP CHRISTUS' LIJDEN IN DE ZEVENTIENDE EEUW.

III. (*Slot*).

Dat een dichter, voortkomend uit de Rijnsborgse collegianten-gemeente, Christus' lijden en dood niet tot stof van zijn zangen zou gekozen hebben, zou bijna een contradictie kunnen genoemd worden. Een naar verhouding groot gedeelte van Oudaans dichtwerken wordt dan ook ingenomen door zijn beschouwingen van de passie onzes Heren, onder de tietel „Aendachtige Treurigheyd en hoog-gereeze Vreugde, getrokken uyt aanmerking over het Lijden, Sterven, Verrijzenisse en Hemelvaart van onzen Heere en Zaligmaker Jesus Christus. In Rijm vervat door Joachim Oudaan." [1]) Een tietel, niet vrij van wijdlopigheid, evenmin — nomen est omen — als het gedicht zelf.

In de „Aanleyding" somt de dichter de redenen op welke hem ertoe aanzetten Gods Zoon te bezingen:

.... op dat de Godverzaker,
Geslagen in 't gemoed,
Hem ned'rig val te voet;
Op dat hij, die zijn min in 't hert heeft opgesloten,
Hem meld', en dank, en prijs bij veele bondgenoten;
Op dat hij, die beschroomt
Tot zijnen zetel koomt,
Tot zijn Genade-troon in heyl'gen drift mag rennen;
En hem ook 't Joodsch geslacht leer kennen, en erkennen :..

temeer wijl de Christenheid steeds gewoon was dageliks Christus lof te zingen, gelijk ook de bewoners des hemels. Tot stof zal de schrijver nemen Christus' lijden naar het voorbeeld van andere dichters:

[1]) Uitgegeven t'Amsterdam. Uyt den Boekwinckel van Abraham van Blancken, in de Molsteeg, in 't Huys-boek. z.j. (De opdracht van 't gedicht door de uitgever aan J. de Decker, Corn. Wittenoom en Jan Vos, is gedateerd: 23 Febr. 1660).

„Ons traden and'ren voor,
Wij volgen op hun spoor;
't Is 't goede noyt te veel geprezen, noch beleden,
Het sta dan and'ren schoon weer op ons spoor te treeden,"

zo zal de figuur van Christus ons des te levendiger voor ogen staan. Uit deze opzet is de aard van het gehele werk op te maken. Oudaan bedoelt niet een lyriese lijdensklacht noch enkel lijdensbeschrijving te geven; zijn lijdenszangen zullen beogen de Christen, ja iedere mens, dieper te doen doordringen in Jesus' smarten, om daardoor zelf gesterkt te worden in lijden en rampen van dit aardse leven. Zo is Christus' doodstrijd in de hof voor de dichter een aanleiding om hen die in droefheid zijn, te wijzen wáar moed te vinden is, hoé de lijdenslast te dragen valt. Toch maakt Oudaan, in tegenstelling met Vollenhove, een spaarzaam gebruik van toepassingen op de aandachtige lezer.

Ook in een ander opzicht staat Oudaan boven Vollenhove. Is bij de laatste de navolging al te vaak nabootsing, Oudaan weet zich voor dit gebrek in zijn „Aendachtige Treurigheyd" over het algemeen te vrijwaren. Mogen uitdrukkingen of zinswendingen aan Vondel herinneren, feit is dat een grote mate van oorspronkelikheid — al is ze niet immer even suksesvol uitgevallen — de vrome collegiant niet ontzegd kan worden. Een schildering als waarmee „Christus verraden" inzet, kan het voorgaande staven.

„Wat hoort men voor geruysch, gedruysch, gewoel, gewemel
Aankomen als van ver?
Men ziet een flikkerlicht als van een flauwe ster,
't Gelijkt het schor gemor van een ontstelden hemel;
't Breekt meer en meerder door, daar koomen gansche scharen,
De flauwe maan ontduykt
Het werrelend gewoel, waarom men 't licht gebruykt
Op 't aangeweze spoor van fakkel en lantaren;...."

'n Eigenaardigheid welke in Oudaans dichtwerk op Christus' lijden, herhaaldelik voorkomt, is het inlassen van tussenzinnen waardoor de tekst vaak zeer hinderlik onderbroken

wordt. Erger is dat deze tussenvoegingen al te zeer doen denken aan de van ouds beruchte „stoplappen". De slotverzen van „Christus verraden" leveren hiervan een duidelikssprekend voorbeeld. Al te grote vlotheid van versificatie en gebrek aan zelfbeheersing bij de dichter, die zich niet kon weerhouden al wat hem voor de geest kwam, neer te schrijven, in de overtuiging dat het allicht zijn nut en stichting kon hebben voor de lezer, zullen wel als de voornaamste faktoren van dit euvel (en van andere) aan te merken zijn.

„Christus gevangen" wat volgt op „Christus verraden', is een der minst-geslaagde zangen uit de Aendachtige Treurigheyd. Al te uitgeplozen en langdradig, wordt het gedicht nog ontsierd door een „gewilde" woordkeus:

„Wie zoekt gij, zeyt Gods zoon......
't Is Jesus roept men, 't moet de Nazareener wezen;
Zo laat dan dezen gaan zo 't Jesus wezen moet:
Dit 's d'antwoord die tweewerf die dapp're *vatters vat*...."

....

Die goddelijke macht nu minder dan voor dezen?
Al is die macht niet min, niet minder is zijn min;....

....

De stad is uytgelaten met d'ingelate troep.... enz.,

waarbij de waarde van het gehele werk nog dieper daalt door overvloedige, nodeloze herhalingen van hetzelfde woord, resp. constructie, of van synoniemen.

„Hij (Petrus).... verzaakt de zaak met vloeken;
Met vloeken op zijn ziel verzaakt hij zijnen Heer,
    En ach! hem zelfs veel meer:
    Al hadje nu geen ooren
    Dat kraijen zult gij hooren,
O Simon; ziet, hier ziet, op d'and're haane-stem,
    Hij Jesus,....

....

„Ik (Pilatus' vrouw) heb, ik heb, zelfs heden
    Te veel om hem geleden,
    Geleden in den droom:......"

....En weer Pilaat, zal ik dan uwen Koning; zeg,
Zeg, uwen Koning kruyssen?"
(Christus tot Pilatus gezonden).

Waardoor Oudaans lijdensgedicht opvalt naast die van andere zeventiende-eeuwers, is de volkse toon van het vers; een eigenschap welke het gedicht soms een verrassende onmiddellikheid van woord en beeld verleent, doch welke zich niet steeds heeft weten te behoeden voor een te-grote familiariteit waardoor Oudaans vers bedenkelik dicht tot een alledaags praatje nadert.

„Zo rukt men heen en weder"

— beschrijft de dichter in: Christus tot Annas en Kajafas gebracht, de volksoploop bij het ongewone tafereel en Petrus' val —

„De straten op en neder
Met Jesu, die al vast met band en boey belaan
Het knypen uyt moet staan:
Maar Kaj'fas, met de zijnen,
En ziet hem niet verschijnen
Of 't raast' er dat het rookt, elk yvert, elk is meer
Dan ander in de weer:
Hier woelt het om de deuren
Als zou de wooning scheuren,
En wie voor and'ren in de zaal geraken kan
Schijnt een gelukkig man:....
....
Hij (Petrus) volgt van verre na om eyndlijk te onderstaan
Hoe 't Jezu zal vergaan:
Maar Vriend wat zalje maken
Al kunje binnen raken?"....
Tot dat zij met hun allen
Hem op den tabbert vallen,
En neemen tot bewijs der opgestreede zaak
Zijn Galileesche spraak:
En tot een meerder teeken
Komt hier op aangestreken

Die Malchus maagschap is, en maakt het eens zo grof.
  Ik zeg u in den Hof:
Hij, om een gat te zoeken,
Verzaakt de zaak met vloeken;" enz.

Beter tekent Oudaan in: Christus tot Pilatus en Herodes gezonden, in de aanvangsregels de ophitsende en woedende priesters voor 't paleis van de Romein:

„Als woede wolven op d'onnozelheyd gebeten, enz.; de verdere inhoud van deze zang is het evangelies verhaal in een berijming, die, de aanvangsregels uitgezonderd, niets treffends bevat zoals de meeste lijdenszangen van Oudaan.

Even kleurloos als zijn eigen, aan zo goed als geen enkel dogma gebonden geloofsovertuiging, zijn deze lijdensoverwegingen. Een vlak, vaak langdradig-slap bemijmeren van Christus' passie en dood, 'n enkele maal afgewisseld door een reflex op zichzelf of de christen. De volgende lijdenstaferelen: de geseling, bespotting, houden dezelfde trant. Een poging om uit te stijgen boven deze dichterlike laagvlakte, wordt slechts een retories gebaar en eindigt haast komies:

....ô mijn ziel, mijn schuldige gemoed!
Kan iemand dit aanschouwen
En smelten niet van rouwe!
Van traanen! ach, ach, ach!
Daar valt mijn ziel in zwijm, en daar de laatste slag." —

Noch Judas' wanhoop, noch de kruisdraging en kruisiging van Christus ontkomen aan langdradigheid en een enkele goede regel kan al dit vlakke gemediteer niet goedmaken.

Een warmer toon klinkt door in: de kruishanging en dood Christi, als de vrome collegiant bidt tot de Gekruiste dat Hij ons, arme mensen, tot zich moge trekken:

Op datwe niet bezwijken
Wanneer ons insgelijken
Ellend en droefheyd komt benauwen en bestrijden;

of waar hij Maria beschouwt in haar lijden, of bepeinst hoe Gods Zoon hier hangt tot verzoening tussen de Vader en

't menselik geslacht, en door Zijn lijden en dood de mensen wint voor de hemel; tot met de Catsiaanse regel „Hoe raak ik weer bij 't kruis, en van den hemel neder?" de vaardige rijmer weer het woord neemt om te verhalen al wat er op Golgotha voorvalt. Een poging van de dichter de beroering der natuur bij Christus' dood in zijn vers weer te geven, beperkt zich tot lege uitroepen die zelfs de schijn van verbaasdheid, van ontzetheid niet vermogen te suggereren.

Hoor, hoor nu dat geweld, en 't wringen van de winden,
Zij huylen en zij krijten,
Hoor, zie de rotsen splijten,
Hoor, hoor, het aardrijk dreunt om ope locht te vinden:
Zie, zie de Zon, wat zon? geen zon noch zons gelijken," enz.

Volgt nog de zang: Christus begraven; niet beter en niet slechter dan de rest.

***

Vóór alles verstandelik, zou Oudaan beter slagen in hekeldicht dan in zuivere lyriek — dan in het beschouwend bezingen van Christus' passie en sterven. Hard en vaak stroef zijn hier z'n verzen door zijn, van Vondel afgekeken, „klassieklange" zinnen. Waar de meester zijn zin een zwier en vaart weet te geven, brengt de navolger het niet verder dan tot een eindeloze, aaneenrijging, waarbij het „wacker op zijne voeten" staan der verzen een vrome wens is gebleven.

Oudaans Aandachtige Treurigheyd is een verstandelike bemijmering, een inkeer tot zichzelf waar echter diepte en kleur te zeer aan ontbreken. Vergeleken bij Revius' lijdenspoëzie, is Oudaans Treurigheyd van een ontstellende bleekheid. Hier is geen conflict dat uitgevochten, noch een krachtige overtuiging die uitgedragen wordt; hier is slechts de kalme kabbeling van een bedachtzame, verzekerde vrome, die de Heer wilde eren. Doch onder de suprematie van de verstandelikheid móest dit eerbetoon vlak en eentonig worden.

***

Terloops mogen vermeld worden Brands gedichten: De traanen van den Apostel Petrus en: Gedachtenis van 's Heeren Doodt. Het eerste is een retoriese berijming zonder poëtiese waarde; het tweede kan ons af en toe treffen, zo b.v. waar de dichter naar aanleiding van de verdobbeling en deling van Christus' klederen, treurt over de verscheuring van Christus' kerk. Hier valt een persoonlik aksent te beluisteren waarin ontroering leeft.

***

„Een ander.... mag (indien 't hem lust) een lied
Op vorstendaden smeden:
Voor mij (ik spreke rond) 't en raekt 't en roert mij niet
Wat Caesar heeft gedaen, maer wat ghy hebt geleden."

De regels typeren de maker; christen-zijn ging Jeremias de Decker boven en voor alles. Eenvoudig en godsdienstig van aard zal ook zijn dichtwerk deze kenmerken dragen. Mythologiese of klassieke „verzinselen" ontbreken in zijn godsdienstige poëzie geheel, doch des te sterker leeft zijn diep geloof en hartelike, ongekunstelde Godsliefde in zijn „Goede Vrydagh ofte Het Lyden onzes Heeren Jesus Christus."

O Jesus, welck' een' smarte
Beknelde toen uw harte,
Toen ghy zoo angstig riept, Ach Vader! Vader, ach!
Weer dezen bangen kelk zoo 't immers wezen mag. [1])

Toch, kind van zijn tijd, bekleedt de nutte lering ook bij de Decker een voorname plaats. Zijn vroom gemoed dat zo gaarne anderen wilde stichten, zijn bewondering voor de moralisator bij uitstek Cats, en het voorbeeld gegeven door vrienden-dichters die dezelfde stof bezongen hadden, bewerkten dat in „Goede Vrijdagh" een maar al te grote plaats aan nuttige lessen en toepassingen werd ingeruimd. [2]) Dat

[1]) Christus in 't hofken.
[2]) Zie b.v. Christus gegeesselt, bespogen, bespot.

hierbij al te vaak de vlotte rijmer het op de dichter won, is bij een niet-sterk talent als de Decker licht te begrijpen. Herhalingen, bedoeld het tafereel levendiger te maken, en de indruk te verdiepen, een doel dat zelden of nooit bereikt wordt — doorwoekeren 's dichters oeuvre van begin tot eind, waarbij het al te los verband — het laatstgenoemd woord doet dienst als 'n soort haak waaraan de volgende regels worden vastgeknoopt — Deckers zangen vaak slap doet hangen. [1]) Toch speurt en voelt de lezer herhaaldelik hoe waarlik-dichterlik talent deze schrijver niet ontzegd was. De aanhef van „Christus gegeesselt" en Deckers meestbekende zang „Christus gekruyst" spreken hier overduidelik. Het laatstgenoemde vooral behoort tot 't beste wat de dichter heeft nagelaten :

Ik hoor de spyckeren met ysselycke slagen
  Door hout en handen jagen :
  't Geklop gaet overhand ;
De wreedheid treft bij beurt dan d'een- dan d'ander' hand.
Nu zalze gaen aen 't hout de teêre voeten hechten :
  Daer smytze door den rechten,
  Daer door den slincker heen ;
Amy ! wat slaen is dat ! dat knerst door vleesch en been,
Men recht het hout om hoog : ach ! ach ! dat dreunen, draeien,
  Dat waggelen en zwaeien
  Dan van en naer den grond,
Is elck hier weer op nieu een slag in elcke wond."

Jammer dat de devote dichter zich ook hier niet op dezelfde hoogte heeft weten te handhaven ; ook hier inzinkingen, grote en vele.

Met een innige bede besluit het gedicht :

O Jesus, help ons eens ons vleeschelycke zinnen
  Bevechten, ja verwinnen,

[1]) ....Toen nam zij (Christus' ziel) alleen all' 's werelds schuld op haer,
  Die schuld die.... enz.,
  ....Dat kostelycke bloed,
  Dat bloed, dat.... enz.,

En geef dat myn gemoed
U keure voor zyn heil, zyn all', zyn hoogste goed,
En als ick nu den weg van alle vleesch betreede,
Zoo laet (dit is myn' bede)
Door dit uw sterven 't myn
Geen sterven, maer een weg naer 't eeuwig leven zyn.

***

Enige gevoelige verzen over de lijdende Heiland schreef Jodocus Lodensteyn. Ze behoren in 't algemeen niet tot het beste wat deze vrome predikant-dichter nagelaten heeft. De grote vroomheid van de schrijver valt er meer te waarderen dan de schoonheid.

Boven de laatst genoemden verre uitstekend staat Heiman Dullaart met zijn reeks sonnetten op Christus' passie. Hier is naast ongemene diepte van gedachte, innig en sterk, tot hevigheid aangolvend gevoel, krachtige plastiek. Een waar kunstenaar met penseel en pen was Dullaart ; de schilder verloochent zich nooit in zijn dichtwerk.

Aanschouwelik in hoge mate bezit Dullaarts vers vaak 'n onmiddellikheid die een sterke en geheel eigen indruk weet te wekken. Daarbij is zijn vers zwaar van kostbare inhoud.

De fouten waarmee Dullaarts dichter-tijdgenoten allen in vrij grote mate behept waren, mist deze schilder-dichter (in zijn Christussonnetten) zo goed als geheel. Daar is weinig of geen retoriek, geen woorden hol van klank en leeg van zin ; integendeel : een gemoed, overrijk aan schatten van vroomheid en schoonheid, heeft hier in een heerlike reeks sonnetten zijn ziening weten te vertolken. Een vergelijking van twee gedichten waarin eenzelfde gegeven tot stof gekozen is : Brandts „Traanen van den Apostel Petrus" en Dullaarts „Rouwklacht van den H. Apostel Petrus, over zijne verzakinge," laat in een overstelpende duidelikheid het wezenlik verschil zien tussen een nabootsende „hoogdravende" versificateur en een waarachtig dichter. „Welk een afstand — zegt terecht prof. Wille — tusschen de dichtkunst van

den „hoogdravenden rhetor (Brandt) en de rhetorica van den bezielden dichter (Dullaart): samengehaald het een, toegestroomd het ander; bedacht, gevoeld; gemaakt, gegroeid. Heel het Oude Testament doorloopt Brandt met ons, bij monde van Petrus, en heel het leven des Heeren, naar de Evangeliën; hij voert ons naar de polen der aarde en de polen des hemels.... Ontroerd volgen wij Dullaart, critisch luisteren wij naar Brandt. Petrus, merken we op, kende zijn aardrijkskunde. Zijn „zwak gezicht" vermocht toch veel te zien. „Mijn pen heeft lust gehadt zich in deeze stoffe te oeffenen," heeft Brandt ons vooraf medegedeeld. Wij hebben geen bezwaar; wij waardeeren de goede bedoeling; maar wij denken: ware ons in de plaats van deze en dergelijke „oefeningen" van Brandt wat meer poëzie bewaard van Dullaart."[1])

Kleven de „Rouwklacht van den H. Apostel Petrus" nog smetten aan van retoriek, van litteraire overvolheid, dit alles verdwijnt zo goed als geheel in de Christussonnetten. Moge de gedachtenstroom wat druk, wat vol zijn, er is weinig poëzie over de lijdende Verlosser in onze letterkunde geschreven, die ook tans nog zó de gelovige lezer vermag te ontroeren als deze gedichtenreeks.

Welk een innige en tegelijk sterke zeggingswijze in: Christus in 't hofken; met de schilderende aanhef:

Wat roode klonteren besmeuren deze gronden?

Welk een zuiver gehoor voor de fijnste klanknuanceringen was Dullaart eigen; een enkel voorbeeld:

O paarlen van de ziel! O dauw van oogsafieren!
Waar mede zich de Boete op voordeel[2]) weet te cieren,
Als zij de liefde zelfs[3]) om gunstbeloften vrijt[4])
(Petrus weenende).

---

[1]) Dr. J. Wille: *Heiman Dullaart*. Zeist, Ruys' U.M., 1926. Blz. 171—172. Uit dit werk citeer ik ook de sonnetten.
[2]) Tot beter kans; dus: aantrekkelik.
[3]) Zelf.
[4]) Met aandrang verzoekt.

Op een tegenstelling die op de meest verhevene wijze wordt opgelost, zijn alle Christussonnetten van Dullaart gebouwd.

Typerend voorbeeld hiervan is „Verraderlijke Kus," een complex van tegenstellingen met de wending in het sextet waarvan de terzine de zeldzame slotregels bevat:

Maar hier zijn wonderen, die ons vernuft doen strijken,
Dat hier de Hemel zelf den snoodsen [1]) afgrond raakt,
Om ons het groot gedult van Jesus te doen blijken. [2])

Wezenlik doorleefd is het lijdensdrama in deze reeks gedichten. De doodgewone, al te zeer voor de hand liggende toepassingen als een Oudaan en Decker gaven, vinden hier geen plaats. Er is bij Dullaart een doordringen, 'n doorschouwen tot een hogere zin en diepere beduiding, waarvan „Christus stervende" een subliem voorbeeld is.

Die alles troost en laaft, verzucht, bezwijmt, ontverft!
Die alles ondersteunt, geraakt, o mij! aan 't wijken. [3])
Een doodsche donkerheit komt voor zijne oogen strijken,
Die quijnen, als een roos die dauw en warmte derft.

Ach werelt [4]), die nu al van zijne volheit erft:
Gestarnten, Engelen met uwe Hemelrijken,
Bewoonderen der Aarde, ey! toeft gij te bezwijken, [5])
Nu Jesus vast bezwijkt, nu uwe Koning sterft?

Daar hij het leven derft, wil ik het ook gaan derven:
Maar hoe hij meerder sterft, en ik meer wil gaan sterven,
Hoe mij een voller stroom van leven overvloeit.

O hooge wonderen! wat geest is zoo bedreven,
Die vat, hoe zoo veel sterkte uit zoo veel zwakheid groeit,
En hoe het leven sterft om dooden te doen leven?

[1]) Gruwzaamste.
[2]) Zie ook: Christus bespot.
[3]) Bezwijken.
[4]) Heelal.
[5]) D. verdeelt de schepping in sterrenhemel, engelenhemel en aarde.

Gestorven is de Heiland om ons het heil te schenken, dat daagt „uit vijf naare wonden" ; de „mededoogentheit" gewordt ons, „uit zwarte zeën van bloet." Biezonder echter staat de aandacht van de dichter stil bij de harte-wonde. Daar is Jesus doorstoken opdat wij in die wonde zouden binnentreden, en er zouden leven enig en alleen in Hem, door Hem en met Hem. In die heilige wonden, in dat heilig bloed heeft de moordenaar het leven gevonden, hij wiens leven getekend staat in twee regels :

„Die diep in eenzaamheid de hand wiesch in de plassen
Van een verdoemend bloet...." [1])

Wonder-schone versregels waarin de verschrikkelikheid van de misdaad sombert en een huiverende afschuw fluistert. Met „De bekeerde Moorder" schiep Dullaart een sonnet waarin duisternis en licht op Rembrandtieke wijze gepenseeld zijn, het duister der zonde en het stralend licht der genade, waarbij Gods genadelicht te heerliker schittert naarmate de donkerte der zonde de achtergrond van het leven te dieper versombert.

***

Staat Dullaart met zijn lijdensgedichten als de meestbegenadigde onder de laat-zeventiende-eeuwse dichters, ook aan het begin der zeventiende eeuw rijst een dichterfiguur die Christus' passie bezong, hoog boven zijn kunstbroeders uit. Revius en Dullaart : een krachtige inzet en een stralende voltooiing ; een metalen klok — een bronzen gong. Ligt bij de eerste het aksent vooral op het krachtige — soms stroeve — en sonore waarin toch de trilling der innigheid niet ontbreekt, in de laatste bloeit een extatiese visie in kleurige Renaissancezwier en -fijnheid open. Kan Revius gelden als de dichter van 't krachtige, haast harde geloof, dan mag Dullaart de zanger van de hartelikste liefde genoemd worden.

---

[1]) De bekeerde Moorder.

Over Revius' lijdensverzen ligt de tempering van berouw en boete — bij Dullaart de zonnegloed der liefdebedwelmde overgave.

Mogen we de predikant-dichter zien als de stoere, forse vader, onwrikbaar in zijn in „den Heere" verankerd geloof, dan rijst de schilder-zanger voor ons als de zachte zoon, met glanzende ogen schouwend op Hem die is „Liefde".

JOH. HEESTERBEEK.

UIT DE PERS.

Georges Coolen : *L'Anglicanisme d'aujourd'hui.* Librairie Bloud et Gay. — Dit is een boekje waar letterlijk alles in staat over de hedendaagsche inrichting der Anglikaansche Kerk en over haar doen en laten, zoodat niemand, die zich voor dit onderwerp of voor het meer algemeene onderwerp der hereeniging interesseert, het missen kan. Kort en zakelijk wordt in een opsomming van feiten en getallen gehandeld over de geestelijkheid, bisschoppen retraites, religieuze vereenigingen, kloosters enz. De positie der Anglikaansche Kerk in het „Empire" wordt toegelicht te samen met het Anglikaansche zendingswerk. Daarop volgen korte historische overzichten van de verschillende hereenigings-conferenties, waaraan de Anglikaansche Kerk in de laatste jaren deelnam. De Mechelsche Besprekingen zijn heel tactisch en objectief behandeld, maar waarom op het einde van dat hoofdstuk er op gewezen moest worden, dat de Engelsche katholieken niet de aangewezen personen zouden zijn om hun eigen land te bekeeren, begrijp ik niet. Dit doet echter weinig af aan de waarde van de in 200 bladzijden verwerkte reeks gegevens, die in een jarenlange studie van het Anglikanisme verzameld zijn.

J. Haarselhorst.

Al. Janssens : *Anglikaansche en Protestantsche Bekeerlingen.* R. K. Boek-Centrale, Amsterdam. f 1.30. — Een der verdiensten van dit boek is, dat de schrijver in de inleiding wijst op de snelle groei der Katholieke Kerk in Engeland en de verklaring hiervan niet legt in een nog altijd nawerkende bekeering van Newman.

Het boek behandelt de bekeeringen van A. J. Francis Stanton, Vernon Johnson, Dr. Seldon Peabody Delany en Dr. W. E. Orchard. De opstellen over Johnson en Delany zijn de beste. De schrijver bepaalt zich wel hoofdzakelijk tot een synopsis van de door hen zelf geschreven bekeeringsgeschiedenissen, maar stelt juist daardoor een groot publiek in staat om van deze interessante werken kennis te nemen. Het opstel over Dr. Orchard is te vroeg geschreven. Het berust op een artikel in de *Universe*, en de moeilijkheden, die de schrijver tegen een bepaalde passage van dit

artikel op bladz. 137 en 138 uiteenzet, zouden hem gespaard zijn gebleven als hij het in Maart verschenen werk van Dr. Orchard: *From Faith to Faith* ter beschikking had gehad. Maar nog eens de twee genoemde hoofdstukken, die het grootste deel van het boek beslaan, zijn de moeite waard.

J. Haarselhorst.

HET PROBLEEM DER GEHOORZAAMHEID.

Er staat bij Sint Lucas over Christus geschreven:

„En toen *jubelde Hij het uit* in den Heiligen Geest en sprak: Ik dank U, Vader, Heer van Hemel en aarde, omdat Gij deze dingen voor wijzen en verstandigen hebt verborgen, en aan kleinen geopenbaard. Ja, Vader, want *zóó is Uw welbehagen geweest*". (Luc. 10, 21).

Christus juicht! Vreugde breekt in Zijn ziel los en een zang van overborrelende blijdschap barst naar buiten en.... Hij zingt! Jezus zingt, want het wordt Hem te machtig. Daar gaat een gevoel Jezus dus zóó sterk beheerschen, zóó machtig overweldigen, dat het er uit moet!

Waarom? Omdat het aan de kleinen geopenbaard was, omdat 't zóó Gods Wil was. Vader wil dat zoo, en Vaders Wil is zoo schoon.

Wat leeft Jezus vol, wat is Zijn menschelijke ziel grootsch van opvattingen, grootsch van genietings-mogelijkheden; wat een totaal opgaan in de werkelijkheden, wat een heenkijken door alle verhoudingen, en wat een ja's en een goedkeurend knikken, wat een steeds blijer en blijer openbloeiende geluks-extases: *omdat* àlles zoo mooi, zoo rijk, zoo zalig uitgedacht is en geregeld door Vader!

Men voelt daar doorheen heel de diepte van Jezus' nederigheid in Jahwe's dienst, als knecht en dienaar. Maar daarin ook weer de ontzettende paradox van het heel-dichtbij zijn, van de Kind-Vader-verhouding: Christus zoo klein en zoo groot! Een onuitsprekelijke warmte van intimiteit: „Vader", en tegelijk een gracieuse buiging van jonge, echte, eerlijke nederigheid: „Heer van Hemel en aarde."

Tusschen die twee polen springt de levende vonk der vreugde, die Jezus' leven zoo mooi en zoo rijk maakt. Wij voelen toch, hoe veel echter, veel openhartiger, veel voller en naïever Christus is in het zich geven, dan wij!

Er is in Hem die onbelemmerde groei, veel meer de mogelijkheid om volkomen blij en graag te zijn, wat Hij is. Waarom ? Omdat Hij onvoorwaardelijk Gods Wil aanvaardt, die Hij erkent — altijd — als Vaders Wil.

Daar is nooit een opstaan tegen, nooit een gevoel van iets, wat weg moet : het is altijd Vader die wil, en wat Vader wil, doet Hij, ook al kost Hem dit het leven.

De grootste droefheid, die doodsnood werd, de grootste levenssmart, die verlatenheid werd, laat dat woord : „Vader" niet sterven. Hij kan en mag die droefheid uiten, omdat ze nooit hopeloos, nooit weigerend is, maar altijd menschelijkmooi, bevredigend, d.i. gehoorzaam is.

Dat is de volle aanvaarding van het leven.

De eenige mogelijkheid om de tragiek van het leven te dragen, de eenigste oplossing op alle vragen : het eeuwige jawoord. Oòk voor Jezus.

Willen wij iets van de psychologie van Christus begrijpen, dan moeten wij daarin boven alles en voor alles Zijn grenzenloozen hartstocht herkennen om Gods Wil te doen, waarmee Hij volop bevredigd is, wat Hem alles zegt.

Wil een mensch dus leeren leven, vurig, waarachtig, heilig, dan zal dàt de hoofdtendentie van het leven moeten zijn.

Wij leven bovendien in een tijd, die ons dwingt tot onherroepelijk partij-kiezen op dit punt. Nooit misschien is ons zoo voor oogen gesteld : de verschrikkelijke eisch van Gods-Wil-aanvaarding. Ja, ook zonder te zien, zonder te begrijpen. Niet alleen door de tijdsomstandigheden — die zoo verward, zoo zinloos schijnen, dat niemand nog een uitweg ziet — maar ook door onze persoonlijke ontwikkeling, die niet meer tevreden kan zijn met een kudde-achtig meeloopen, met een blind zich bukken en je maar laten slaan en ranselen. Wij vragen en wij vragen allen.

Zoolang wij nu niet geleerd hebben „ja" te zeggen bij alle mislukkingen, bij alle teleurstellingen, bij elk misverstand, bij alle menschelijkheden, die ons werk en ons ideaal belemmeren, dan hebben wij het A.B.C. van het leven nog niet

begrepen...... en ook niet — en daar zal dit artikel speciaal over gaan — ook niet : de gehoorzaamheid.

De samenhang van gehoorzaamheid en onderwerping aan Gods Wil zal onmiddellijk duidelijk worden bij de uiteenzetting van de al of niet rechtmatigheid van het phenomeen „gehoorzaamheid" in het leven der maatschappij.

Er zijn twee fundamenteele waarheden, waarop de plicht tot gehoorzaamheid steunt, waarvan de eerste, ook psychologisch, veruit de voornaamste is, en toch wordt hierop in verband met de gehoorzaamheid te weinig de aandacht gevestigd.

Die eerste waarheid is dan, dat het ons eenig levensdoel is : Gods Wil te vervullen, dien wij in ons zelf zoo volledig mogelijk moeten uitdrukken. Dat is de karakteristieke noot van menschelijk leven, dat is zijn beteekenis, zijn eenigste zin. Niets anders ! Na het bewijs van onze schepping door God, wat ondersteund wordt door de meest persoonlijke ervaring van afhankelijkheid en beperktheid, is er niet veel meer noodig om met evidentie in te zien, dat de mensch alléén in dienst bestaansrecht en levenszin heeft.

Dat is het wonder van elk creatief werk : dat het kunstwerk den kunstenaar dient door te zijn zooals de kunstenaar het uitgedacht heeft. Welnu, wij zijn Gods creatie en wij zullen God moeten dienen door mensch te zijn, heel en gansch, zonder innerlijke tegenspraak, mensch in hoogste potentie, mensch en niets anders.

God heeft de blinde natuur, de met natuurinstinct werkende krachten gedwongen Hem te dienen, doordat ze bestaan, doordat ze tegen wil en dank — om mij zoo uit te drukken — zijn, wat ze moeten zijn.

Maar wij vervolmaken ons zelf, wij leven, moeten leven op ons verstand en onzen wil, m.a.w. wij brengen onze menschennatuur tot hoogste gelding door samenwerking van verstand en wil, door te leven volgens inzicht.

Ons wezen is ons doel : dat is God dienen in de vervulling

van onzen menschenplicht. Al het andere is voorwaardelijk, dit is absoluut.

Ons leven is mislukt, d.i. onzin, contradictie, wanneer die wil van God niet vervuld is.

Ons leven is gelukt, d. i. volledig zinvol, wanneer die wil vervuld is.

En omdat de rest alleen voorwaardelijk is, is het leven volkomen gelukt, volkomen zinvol, ook wanneer door omstandigheden of wat ook, de rest niet tot vollen bloei kan komen, of zelfs heelemaal niet tot gelding komt.

Keeren wij nu de verhoudingen om, dan volgt vanzelf, dat wij geen absoluut recht hebben op mooie en volledige menschelijke ontwikkeling, losgemaakt van Gods Wil, maar alleen een recht op de mogelijkheid der goddelijke-wil-vervulling.

Dat is de eerste waarheid. De tweede is deze:

God heeft geen individuen los van elkaar geschapen, maar wezens, die natuur-noodzakelijk aan elkander gebonden zijn. Een van de meest belangrijke gevolgen is het ontstaan van het gezag, dat onmisbaar is en dus door God gewild en dus eisch: ouderlijk gezag, staatsgezag, kerkelijk gezag.

Het correlaat van gezag is gehoorzaamheid.

Het gezag strekt zich niet verder uit dan de gegeven verhouding eischt, niet langer en niet meer. [1])

Uit deze twee waarheden volgt een consequentie, die voor onze levenshouding beslissend is.

De gezagdragers zijn menschen en dus menschelijk-feilbaar, uitgezonderd het kerkelijk Leergezag dat ex cathedra spreekt. De gehoorzaamheid echter hangt niet af van de juistheid van het bevel, maar van het gezag. Alleen wanneer iets zondigs bevolen wordt, mag men niet gehoorzamen, omdat dan de gezagdrager niet Gods vertegenwoordiger kan zijn. Maar de uitvoering van elk ander bevel is Gods wil, omdat de

[1]) Vergl. Encycliek van Z. H. den Paus over de Christelijke opvoeding.

waarde van een bevel niet steunt op menschelijke kwaliteiten, maar enkel en alleen op het gezag van hem, die bevel geeft.

Hieruit volgt onmiddellijk, dat door te gehoorzamen aan het gezag de uitbouw der menschelijke krachten geschaad kan worden: er bestaat immers een dom, beperkt, laf hartig gezag! Maar even goed volgt er uit, dat dit geen tegenspraak is met ons eenig einddoel, waar wij alleen recht op hebben: de vervulling van Gods Wil.

Het is zeer zeker waar, wanneer het gezag altijd verstandig, altijd goed en zuiver gericht was, dan was het volgen van het gezag ook altijd de beste weg voor den innerlijken uitbouw van den mensch; en ook nu nog is het zeer dikwijls zoo, en hoe volmaakter een bepaalde maatschappij is, des te rijker kan men zich daarin ontwikkelen. Maar toegegeven moet worden, dat door het volgen van het gezag de innerlijke ontwikkeling van den mensch lijden kan. Een voorbeeld — een zeer onschuldig — zal dit verduidelijken.

Een jongen van deftigen stand mag niet naar school, hij krijgt les van een gouvernante, hij mag niet met andere jongens spelen, hij mag met niets meedoen van alles, wat een jongen vormt. Toch zal hij moeten gehoorzamen en God zal die nadeelen niet door wonderen suppleeren. De wet van God treedt hier in werking, die niet berekend is op hoogst mogelijken persoonlijkheidsuitbouw, maar die zuiver theocentrisch is, d.i. geheel berekend — maar dan ook volmaakt mooi — op Gods-Wil-vervulling: het middelpunt van alles is en blijft God.

Het is een bijna onmogelijk beginnen, deze nuchtere, maar ontzettend ingrijpende gedachte in onze hoofden vast te slaan. Gelooven wij 't ook theoretisch, practisch blijft het ons een probleem. Er is geen grooter revolutie dan die in onze ziel, wanneer ze het eigen „ik" van den troon moet stooten en God — let wel in eigen boezem, midden in ons — tot Koning verheffen.

En toch zien wij dat niet in, dan blijft ons elke gehoorzaamheid een onoplosbaar geheim; en niemand kan dan deze

wereldorde met haar onvolkomenheden, die doorvreten tot in de gezagslichamen, begrijpen. Iedereen zal radeloos staan tegenover het feit, dat gezagdragers misschien zelf zondigen door wraak te nemen of door koppig te zijn, en dat men toch moet gehoorzamen, — als men niet de erkenning van Gods heiligen Wil als eenig richtsnoer van zijn leven neemt.

Men zegt wel eens: alleen door Gods Wil in ons tot uitdrukking te brengen kunnen wij ons zelf volkomen tot gelding brengen. Dat is natuurlijk zeer juist! Als men zich maar niet vergist en meent, dat daaruit zou volgen, dat dan ook vanzelf alle natuurlijke eigenschappen de beste vervullingsmogelijkheid zullen vinden!

Dat is niet waar! Ja zelfs — en dat is het ergste — *het is ook niet waar, dat er in zich geen betere, zedelijke en bovennatuurlijke volmaaktheid te vinden zou zijn*, dan die, waartoe God ons practisch bestemt door het volgen van het gezag. Het is allèèn waar, dat — op het oogenblik, waarop het gezag beslist — voor *ons* geen andere weg naar de volmaaktheid over is.

Ook dit zal door een voorbeeld duidelijk worden: Er is een hoogbegaafde jongen, een uiterst teere ziel, ontvankelijk voor al het schoone, maar eenigszins zwak in reactie, gauw assimileerend. Hij wil missionaris worden, maar wordt bestemd voor het seminarie, de pastoor van de parochie zal de kosten betalen (het verhaal speelt niet in Holland, maar in Amerika of Griekenland). Wij veronderstellen voor het gemak, dat op dat seminarie weinig hoogstrevende zielen te vinden zijn, de geest is burgerlijk. Langzamerhand zakt er veel van zijn jong vurig élan weg, maar nog iets blijft! Als Priester stelt hij den Bisschop voor te midden van de mijnwerkers te mogen leven, met hen, net als zij. Antwoord: neen! De bisschop plaatst hem op een boerenparochie met een pastoor, die niet hoog mikt. Het duurt niet lang, zijn innerlijk leven verzwakt en hij leeft als iedereeen, vulgair, gewoon.

Zou er niet meer van hem te maken geweest zijn onder meer

geestelijke leiding, zou hij niet heiliger geworden zijn, midden in den bitteren ernst van 't leven? Ja! En absoluut genomen zou hij ook in dit geval het toch nog wel verder hebben kunnen brengen, maar practisch niet.

Hier staan wij voor het geheim der predestinatie! *Aan het individu wordt niet gewaarborgd de grootste volmaaktheid, die krachtens aanleg mogelijk is,* maar alleen *die* volmaaktheid, welke in Gods eeuwig Raadsbesluit voor hem is weggelegd, en buiten de gehoorzaamheid om is die volmaaktheid eenvoudig niet te bereiken.

Bij draverijen kan 't zijn, dat door een fout van een jockey, het beste paard den eersten prijs niet wint. Het paard echter mag den jockey er niet af gooien, want dan is het gediskwalificeerd. Bij 'n estafette-loop kan de beste looper zien, dat no. 3 tè veel achterraakt, hij mag hem echter niet tegemoet gaan en den stok vroeger overnemen, want dan is de ploeg gediskwalificeerd.

Welnu, in opstand tegen het gezag is de mensch gediskwalificeerd!

Nergens kunnen wij beter de wet der samenwerking in de menschheid zien dan hier: wij vormen geen losse individuen, wij zijn intrinsiek afhankelijk van elkander. Deze wet is volkomen begrepen door Newman in de dagen vóór de definitie van het onfeilbaarheidsdogma:

„Ik zeg met Kardinaal Bellarminus: of de Paus nu onfeilbaar is of niet in eenige uitspraak, hij moet gehoorzaamd worden. Geen goed kan van ongehoorzaamheid komen. Zijn daden en zijn waarschuwingen mogen alle verkeerd zijn. Zijn overwegingen moge alle dwaas zijn. Hij moge misleid zijn. Heerschzucht en macht, tyrannie en wreedheid mogen evident zijn in het gedrag van zijn raadgevers en instrumenten. Maar wanneer hij spreekt, spreekt hij, zooals Onze Heer wil, dat hij spreekt, en al die onvolmaaktheden en zonden van individuen zijn overmeesterd door dat resultaat dat onze Heer wil.'' [1])

[1]) Brief aan Lady Simeon, 10, 11, 1867. W. Ward: *The life of John H. Card. Newman.* Vol. II, 193., London, 1912.

Wij komen nu op een nieuw terrein, waarheen ons reeds de weg gewezen is door Newman: de gevolgen van de gehoorzaamheid voor de maatschappij.

Ook hier geldt weer hetzelfde princiep: door de gehoorzaamheid geschiedt *niet*, per se in zich, het hoogst mogelijke goed in de wereld.

Het was mogelijk geweest, dat die eenvoudige arbeider, de vader van Cardijn, 'ns niet de edelmoedigheid gehad had om zijn zoon te laten studeeren! Of liever denkt, dat de Bisschop hem eens vastgezet had op een gemoedelijke, ouderwetsche dorpspastorie of hem leeraar gemaakt had op het seminarie. Was dan 't goed geschied, 't onberekendare goed door Jocisten en Kajotters? Neen! Er was misschien niets gebeurd. Weer zien wij daaruit de wet van samenwerking en de enorme verantwoordelijkheid der gezagdragers.

Het geval kan nog scherper gesteld worden: er is een ordensgeestelijke, die de laatste geloften heeft afgelegd. Hij heeft een idee en dat idee is, dat hij geroepen is voor een heldhaftig grootsch werk. Hij vraagt aan zijn oversten om die zending. De oversten weigeren hem vrij te maken voor dàt werk. De priester vraagt om zijn demissie; laten wij aannemen, hij wordt van zijn geloften ontbonden of in ieder geval, hij wordt van de ordetucht bevrijd. Hij vindt een Bisschop, die hem de lang gewenschte opdracht geeft.

Geschiedt nu meer goed voor de menschheid door dat uittreden? Aangenomen nog, dat de oversten gehandeld hadden zooals het voor de orde het beste was of desnoods, laten wij veronderstellen, dat de overheid bekrompen handelde!

Het is niet in te zien, waarom het niet mogelijk zou zijn, dat de wereld de weldaad ervoer van zijn uittreden, maar zijn ziel lijdt daardoor, tenzij hij den zegen meekrijgt van zijn vroegere oversten of van den Paus, die de daad volledig goedkeuren.

Maar hier zijn wij op een terrein, waar wij niet meer oordeelen kunnen, aangezien niemand weet, wat voor genaden

God aan de gehoorzaamheid verbindt, aan dat wondere offer, waardoor de mensch alles geeft in dienstbetoon.

Het zou dus tenslotte toch mogelijk zijn, dat een schijnbaar succes niet opweegt tegen de innerlijke genadenkracht, die God geeft aan het offer.

Toch is dit zeker, dat door gezag-fouten veel, véél goeds aan andere menschen onttrokken is. Wat te over blijkt uit de tijden van groote inzinkingen, uit de verlamming van eertijds vitale orden. Hoeveel minder afval, hoeveel minder verslapping zou er geweest zijn, als het gezag beter de situatie doorzien, sterker ingegrepen, bovennatuurlijker gedacht had ?

Het laat zich niet bewijzen, dat God de fouten van de gezagdragers op geheimzinnige wijze goedmaakt : de feiten laten maar al te duidelijk de op- en neergangen zien, die afhangen van personen. Het is wezenlijk niet hetzelfde voor Gods Kerk of er een heilige en wijze Paus regeert of één, die in de weelde van het leven ondergaat !

Er rest nu echter nog een bijzondere vraag voor de religieuzen, omdat die in een eigenaardige positie verkeeren, doordat ze zich vrijwillig nog onder een nieuw gezag gesteld hebben.

Als een religieus ziet, dat de oversten evidentelijk goed verhinderen door hun bekrompenheid, is het dan niet beter uit de orde te gaan en zich zelf bijv. onder de leiding van een verstandigen Bisschop te stellen ?

Deze vraag — die practisch kan zijn en heiligen stonden soms voor dat alternatief — moet zeer duidelijk beantwoord worden. In haar algemeenheid is ze niet zoo moeilijk op te lossen, maar er zijn gevallen, die zeer ingewikkeld zijn. Denkt bijv. aan iemand, die in een orde is, die wel niet slecht is maar heelemaal zonder eenig initiatief. 't Was eigenlijk een vergissing, dat hij daar terecht kwam. Een vriendelijke oom was er in, die kwam thuis, enz., enz. Wij kennen dat !

Moet hij gaan ? Neen ! Want z'n levenswaarde berust niet op zijn prestatie, maar op z'n levensoffer, d.i. Godsdienst ! Neen dus, tenzij God klaarblijkelijk iets anders verlangt (let wel, dat is voorgekomen). Zonder die bijzondere ingeving

Gods, die getoetst moet worden door geestelijke leidslieden en goedgekeurd door de Overheid, in laatste instantie door den Paus — zonder die ingeving dus handelt men tegen zijn levensprinciep. Zonder die ingeving geen betere weg, dan *trouw* te blijven aan het gegeven *woord*, d.i. aan de gehoorzaamheid en daarin zijn leven te laten verbloeden God ter eere.

Maar is het dan verstandig zich aan een orde te binden met dat risico ? Is dat wel Gods Wil ?

„Bezint, eer gij begint." 't Noviciaat is niet alleen een wegen van zich zelf, maar ook van de orde.

't Voornaamste echter is de sanctie der Kerk. Dit toch is de diepere beteekenis van de goedkeuring der Kerk van orden en congregaties.

Met die goedkeuring een door Jezus minstens geinsinueerde levensrichting volgen, is een uitstekende daad van Godsvertrouwen en Godsliefde. Het is een ideale weg om zich gelijkvorming te maken aan Christus, een soort heroisme van liefdenavolging in Zijn „Ita, Pater, Ja, Vader !"

Niets is zoo geschikt om ons leven zuiver bovennatuurlijk te maken, want er kan schrikwekkend veel van een mensch geeischt worden. Het zou daarom doodjammer zijn, wanneer een religieus er zich met een goedhartigheidje bij neer zou leggen, met 'n zucht van berusting, omdat hij niet terug kan.

Geloof is er noodig, bergenverzettend geloof, want het is zoo ideëel allemaal niet. Wat de ééne overste beveelt, gooit de andere omver. Een derde heeft ouderwetsche ideeën en de vierde heeft stokpaarden — en die moet men dan maar achternahuppelen als 'n „hondje" ! Er is geloof voor noodig en een zuiver theocentrische levenshouding.

Er ligt in de gehoorzaamheid iets, dat den mensch aan Christus zoo dierbaar maakt. Christus heeft in een gezagdrager toch iets meer van zich zelf gestort dan in een gewoon Christen. Iedere Christen heeft aanspraak op onze liefde, en de bijzondere vorm van die genegenheid moet ont-

leend worden aan de bijzondere eigenschap van dat bepaalde lidmaat van Christus' mystiek Lichaam.

In het kind straalt de reinheid van Christus; in den zieke lijdt de lijdende Christus; in den arme smeekt de arme Christus; en in den gezagdrager staat voor ons de gebiedende tot bevelen rechthebbende Christus. Christus is beminnenswaardig om Zijn macht en heerlijkheid, en die heerlijkheid legt Hij neer in den wil van een mensch. Die mensch is te gehoorzamen en te beminnen om Christus, die zich in dien vorm in hem openbaart.

Daarom moet de onderdaan streven naar eerbied, streven met open oprechtheid naar een eens zijn met zijn wil, zich in willen denken in zijn opvattingen en daaraan de volle maat van waardeering geven, die met de objectieve waarheid vereenigbaar is.

Men moet niet alleen aangename zieken troosten, ook vieze, ook lastige, ook eigenwijze zieken. Zoo moeten wij eeren, niet alleen den gezagdrager, die het met ons eens is, maar ook hem, die zijn eigen weg gaat.

Dit is een zeer waardevolle beschouwing! Er is echter ook nog een andere reden om eerbiedig te zijn en nederig-gedwee. Een gezagdrager moet eischen, dat zijn inzicht geeerbiedigd wordt. Hij is leider en moet volgens zijn geweten handelen. Maar hij is mensch, heeft eenmaal een bepaalde gedachtensfeer, opvattingenreeks, levensidealen — en hij mag niet handelen tegen zijn geweten.

Een verstandige gezagdrager zal zich laten voorlichten, zal raad aanvaarden, maar hij is geen uitvoerende macht van den Raad van ondergeschikten. Aan den onderdaan staat niet het oordeel, of de Overste zich had moeten laten overtuigen: deze man is aangesteld op wettigen weg, hij is niet door revolutie op den troon gekomen.

Een gezagdrager heeft altijd iets bovenmenschelijks, Hij is altijd in een sfeer van Voorzienigheid.... en God laat hem mensch zijn. Men heeft dus wel degelijk den zedelijken plicht om rondom den gezagdrager een sfeer te scheppen, waardoor

hij vrijer komt te staan tegenover de zijnen, een sfeer, waardoor het ook aan anderen gemakkelijker wordt in hem te zien het werktuig Gods.

* * *

Men heeft ketterijen „verrukkelijke woelingen" „rond de onveranderlijke Waarheid" genoemd. In deze gevoelsdefinitie der hardnekkig vastgehouden dwaling (ketterij is meer dan dwaling) ligt een noodlottige overschatting van het vitale ten koste van de levensnederigheid, die Godsdienst is.

Godsdienst wordt afgemeten naar het levende, naar het vuur en den hartstocht. Men wil het „hevige leven", het „hartstochtelijke hart", de „wilde groote ziel". Dat is mooi, maar het raakt de kern van den Godsdienst in de verste verte niet.

Integendeel! Een ketterij is niet bovenal een hartstochtelijk geïnteresseerd zijn voor alles wat met het geloof samenhangt, ketterij is een niet buigen kunnen, een niet dienen kunnen, zij is een totaal egocentrische levenshouding, die in zich zelf einddoel ziet en dus nooit zich zelf kan opgeven.

Godsdienst moet beleefd en doorleefd worden, en tegenover de onnoemelijke heerlijkheid der openbaring bestaat rechtens ook eigenlijk maar één levensgevoel: de grenzenlooze toewijding der begeestering! Maar het wezen dier toewijding ligt in den dienst, in die theocentrische nederigheid, die „Ja" en „Amen" zegt op elke wilsuiting van Gods heilige Majesteit, die beschikt over leven en dood, over de grenzen van onze volmaaktheid en onze liefde, die ons leidt, waarheen Hij wil.

Het is opvallend, dat men in recente uitingen omtrent het katholieke geloofsleven zoo weinig insisteert op deze wet aller wetten: gehoorzaamheid en nederigheid, die ook onrecht en versmading aanvaardt. Het is opvallend, hoe weinig begeestering men toont voor de hoogste levensperfectie, wier levensmotief de liefde tot Christus is in de dwaasheid des Kruises, en liefde, die blij is in vernedering en onrecht en pijnlijke gehoorzaamheid.

En toch is er geen andere weg om het leven tot in z'n diepste diepte met zin en beteekenis te vullen dan deze. Die levenshouding geeft alleen 't ware élan aan ons leven, die aantrekkelijke schoonheid, die verrukkelijke, alles vervoerende blijdschap. Zij is de motor, de opdrijvende kracht van het geestelijk leven.

Het heeft allen schijn, dat men voor de beoordeeling van zijn liefde tot Christus opstandigheid, verzet, protest, bekendmaking van aangedaan onrecht niet àl te zwaar laat wegen, en het is toch de afval van de grondwet van het Christendom, de afval ook van elke werkelijke grootheid.

Gertrude von Le Fort [1]) zegt over dat laatste iets, wat te denken geeft: „Und ich" — zegt één der hoofdpersonen, een heidensche vrouw — „bin der Meinung, daß nur kraftvolle und geschlossene Persönlichkeiten es wagen können, sich völlig hinzugeben. Zum wirklichen Gehorsam gehört eine große, innerlich freie Seele. Subalterne Naturen suchen immer durchzuschlüpfen, aber die starken wissen, dass sie ihr Bestes nie verlieren können."

NIC. PERQUIN.

[1]) Gertrude von Le Fort: *Das Schweißtuch der Veronica*, bldz. 234.

DE STRIJD OM HET PARADIJS.

II.

Dát er een strijd over de toelating van Missie en Zending op Bali kon ontstaan, is te danken aan het beruchte artikel 177 van de Indische Staatsregeling, het vroegere artikel 123 van het Regeeringsreglement. Deze kwestie is niet de eenige, waarin dit artikel middelpunt van debat en polemiek is geworden. Integendeel, we zouden misschien wel kunnen zeggen, dat geen ander zooveel stof aan de Handelingen van Staten Generaal en Volksraad verschafte en de jaargangen van het Koloniaal Missietijdschrift bevatten ieder tientallen van bladzijden, daaraan gewijd. Ten onrechte was dit dan ook waarlijk niet, want ziehier wat het behelst :

> 1. De Christenleeraars, priesters en zendelingen moeten voorzien zijn van een door of namens den Gouverneur-Generaal te verleenen bijzondere toelating, om hun dienstwerk in eenig bepaald gedeelte van Nederlandsch-Indië te mogen verrichten.
>
> 2. Wanneer die toelating schadelijk wordt bevonden, of de voorwaarden daarvan niet worden nageleefd, kan zij door den Gouverneur-Generaal worden ingetrokken.

Uit de omstandigheden, waaronder het in 1854 werd voorgesteld, uit de Memorie van Toelichting, er aan toegevoegd, en uit de praktijk blijkt bovendien, dat het motief voor weigering dier toelating slechts kan zijn het gevaar voor verstoring van orde en rust.

Het is duidelijk, dat tegen zulk een artikel ieder Katholiek principieel afwijzend moet staan. Het negeert immers het onvervreemdbare recht van geloofsverbreiding, dat de H. Kerk uit hoofde van haar Goddelijke zending bezit ; het belemmert de Katholieken in het vrije onderhouden van hun godsdienstige plichten, de Katholieke priesters in het vrije uitoefenen van hun ambt. Waar immers de geloofsverbrei-

ding tot het rechtsgebied der Kerk behoort, daar kan niet de staat eigenmachtig bepalingen maken en eenzijdig ingrijpen, doch moet, wanneer hij meent, dat die geloofsverbreiding schadelijk is voor de orde en rust, waarvan de handhaving haar taak is, in overleg treden met de Kerk. Uitdrukkelijk verklaarde Leo XIII dit in zijn encycliek Immortale Dei: „Wijl het kan voorkomen, dat een en dezelfde zaak, ofschoon onder een ander opzicht, behoort tot het rechtsgebied en de beoordeeling van beide (d.i. Kerk en Staat).... zoo moet er ook tusschen de beide machten een ordelijk verband bestaan."

Het is dan ook niet te verwonderen, dat de Katholieken steeds streden voor een verandering in deze bepaling en o.a. in 1924 de vereenigde Apostolische Vicarissen en Prefecten van Nederlandsch Oost-Indië als hun meening te kennen gaven, dat artikel 123 (177) niet gewijzigd, maar afgeschaft behoorde te worden. [1])

Bovendien was het artikel een makkelijk middel ter bestrijding van de Missie: wilde een bestuursambtenaar de Missie tegenwerken, dan behoefde hij slechts te verklaren, dat hij bij toelating voor orde en rust niet kon instaan en zijn gebied bleef gesloten; vroeg de Missie vergunning tot vestiging in een gebied, dat aan de Protestanten was toegewezen, doch door hen nog niet bewerkt, dan behoefden deze er slechts een cathechist te plaatsen en.... het gevaar voor orde en rust, noodzakelijk gevolg naar de gewone opvatting van „dubbele zending" was aanwezig. De onrechtvaardigheid, waartoe het artikel aanleiding geeft, springt in het oog.

Niet alleen dat het Christendom hier aan uitzonderingsbepalingen wordt onderworpen, waarvan iedere andere godsdienst of richting vrij blijft, doch tevens kan de toepassing worden tot een straf, zonder onderzoek naar schuld op een te voren vaststaand slachtoffer toegepast. Want waar de Missie zich vestigt of van plan is te vestigen, daar behoeven

[1]) *Koloniaal Missie-Tijdschrift* VII (1924) 183.

slechts enkele kwaadwilligen — en het zou onredelijk optimisme zijn, te veronderstellen dat deze niet makkelijk te vinden zullen zijn — zich te roeren, een manifest op te stellen of op andere wijze de rust te verstoren en a priori is het zoo goed als zeker, dat de Missie ten gevolge daarvan moet afzien van haar vestiging, terwijl de ware onruststoker zonder straf zijn doel bereikt.

Het was daarom in het geheel niet overdreven, dat P. van Lith z.g. in De Tijd van 6 Mei 1925 artikel 123 als „rustverstoorder" brandmerkte, wel een ironie, zulk een naam, voor een bepaling, gemaakt ter voorkoming van onrust. „Bestond het artikel niet," schreef hij, „en gold het als natuurlijk, wat toch ook inderdaad natuurlijk is, dat een leer, die niet immoreel en slecht is, vrij zich mag uitbreiden, dan zou de tegenstander niet grijpen naar een manifest als middel van verweer, maar naar de redelijke strijdmiddelen in den dienst der waarheid.

Zoo ook op Bali. Bestond er geen artikel 123, men zou niet de Missie zijn gaan bestoken, vóór zij zich nog vertoond had. Ook hier was het aanloksel tot de manifestatie en de ware onruststoker geen ander dan artikel 123."

Reeds lang zou dan ook wel dit ongelukkige artikel uit de Indische Staatsregeling verdwenen zijn, wanneer er niet steeds een groep Protestanten, vooral bij de Christelijk-Historischen, er het middel in gezien had „de Roomsche invasie in Protestantsche gebieden te verhinderen." [1])

Het is waar, dat bij loyale toepassing weinig nadeel van dit artikel te verwachten is, daar in de bijna 80 jaar van het bestaan het niet is voorgekomen, dat na feitelijke vestiging der missie orde en rust werkelijk in gevaar werden

---

[1]) De Zendingsdirector wijlen Dr. J. W. Gunning, die in 1921 deze woorden gebruikte, zeide eveneens openlijk: „In de praktijk wordt art. 123 bijna uitsluitend gebruikt om het binnendringen der Katholieken in Protestantsch gebied te verhinderen of minstens te beperken." (*Maasbode* 26 Juli 1923, zie *Koloniaal Missie-Tijdschrift* VI (1923) 321). Het Christelijk-Historisch kamerlid van Boetzelaer zeide 31 Jan. 1924: „In dit artikel is geen belemmering, maar een bescherming van ieder behoorlijk zendingswerk."

gebracht — bewijs van de totale overbodigheid van de bepaling — doch even waar is het, dat het in de praktijk aan die loyale toepassing meermalen heeft ontbroken.

Het ligt echter niet in onze bedoeling, een geschiedenis van art. 177 (123) te schrijven en na deze korte inleiding, die tot beter begrip van de zaak dienstig was, kunnen we tot ons eigenlijk onderwerp komen.

In de zooeven aangehaalde woorden van P. van Lith noemde hij ook Bali en doelde daarmee op de eerste phase van de strijd: de actie van Soekawati in de Volksraad in 1924. Wat was het geval?

In de Volksraadvergadering van 24 Juni 1924 verklaarde bij de behandeling der begrooting van Onderwijs en Eeredienst [1]) Tjokorde Soekawati, volksraadafgevaardigde voor Bali, dat hij „tot zijn niet geringe schrik en verbazing" vernomen had, dat de Katholieke Missie op het punt stond toegelaten te worden en dat hem bij verdere navraag was medegedeeld, „dat reeds in 1891 (de) R. K. Missie vergunning was verleend tot vestiging van één of twee missionarissen op Boelèlèng, eerst om de Balische taal te bestudeeren en daarna om het missiewerk te beginnen," terwijl bovendien in 1920 bepaald was, „dat de plaats van vestiging, in overleg met den Resident, ook in Zuid-Bali zou kunnen worden gekozen."

De heer Soekawati hield daarop een pleidooi voor bescherming van de Balische godsdienst, waarin de eigenaardige houding reeds tot uiting kwam, die hij in het vervolg zal blijven innemen: Westersche invloeden, welke ook, zijn welkom, alleen de Christelijke godsdienst niet. Nu valt er wel een verklaring te vinden voor die houding. Was immers Soekawati, het Hollandsch sprekende en Westersch ontwikkelde volksraadlid, niet een levend voorbeeld dier invloeden en had hij daaraan niet zijn positie te danken? Terecht merkte dan ook de directeur van Onderwijs en

[1]) *Handelingen Volksraad* 1924 I 298; ib. 1924 I 600.

Eeredienst van der Meulen in zijn repliek complimenteus, maar ad rem, op : „Bali is al niet meer geïsoleerd ; dit blijkt dadelijk hieruit, dat Bali zoo'n kundig verdediger van zijn belangen heeft gevonden in deze zaak, maar zooals Bali naar Batavia komt, zoo komt Batavia naar Bali."

Soekawati wees in zijn betoog op een dubbel gevaar bij toelating van een nieuwe godsdienst : het gevaar van ondergang der Balische cultuur en die der Balische eenheid. Zijn argumenteering, die we hier in groote lijnen zullen weergeven, was echter niet vrij van zwakke plekken. De Hindoe-godsdienst, zeide hij, neemt in de Balineesche samenleving een alles beheerschende plaats in : „wie deze treft, treft het volk zelf in zijn hartader."

Tegenover het onontwijkbare contact met de Westersche beschaving wenschte Bali niet geïsoleerd en angstvallig beschermd te worden. Het Hindoeïsme, op Bali beleden, behoorde immers tot de wereldgodsdiensten ; in Voor-Indië had het getoond, zich aan de nieuwe omstandigheden te kunnen aanpassen ; er was geen reden om te gelooven, dat het Balische Hindoeïsme over minder levenskracht en aanpassingsvermogen beschikte dan het Voor-Indische, doch de omstandigheden waren veel ongunstiger voor Bali, dat zich plotseling voor de Westersche invasie geplaatst zag zonder voldoende ten strijde geruste leiders, want „de Balische priesters, de beschermers van het oude geloof, zijn van de levende bronnen van hun godsdienst vervreemd en geen hand wordt er uitgestoken om hen te leiden en voor te lichten." Bali zou dit erfgoed echter weten te handhaven, zij het in eenigszins gewijzigde vorm, wanneer het een eerlijke kans kreeg. „Onderwijs, Bestuur, middelen van vervoer, openbare werken, al deze zaken van Westerschen oorsprong zijn vreemd voor ons, maar we vermogen ons er aan aan te passen. Maar anders is het met den Godsdienst. Indien de missie op Bali werd toegelaten en slagen mocht in haar doel om haar geloof op ruime schaal te verspreiden, dan is het doodvonnis over de Balische cultuur geveld" en verder nog :

„De Baliërs verkeeren in de omstandigheid, dat zij een weliswaar niet gecompliceerde, maar een gave cultuur te verliezen hebben. Zij stellen zich op het standpunt, dat vrijelijk Westersche invloeden op Bali toegang mogen vinden ; met inspanning van al hun krachten hopen zij er in te slagen hun geestelijke eigendommen te bewaren, terwijl zij toch uit het vreemde bezit het schoone en goede tot zich nemen."

Dan over de ondergang van Bali's eenheid : „Propaganda voor een nieuwen godsdienst zou echter voor Bali dieper en meer ingrijpende gevolgen hebben" : want de eenheid van Bali, juist in de gelijkheid van godsdienstige opvattingen wortelend, zou verdwijnen, de kracht van Bali zou gebroken zijn. „Spaar Bali voor de invoering van een splijtzwam, die zeker binnen korten tijd het stevige gebouw van onze cultuur en onze eenheid aan het wankelen zal brengen . . . Ernstig moet ik waarschuwen voor de gevolgen, die de door het Balische volk niet gewenschte en door niets redelijk te motiveeren toelating van de Katholieke Missie op Bali na zich zal sleepen."

Het antwoord in tweede termijn van van der Meulen op deze rede was kort en afdoende : „Het Regeeringsreglement schrijft de Regeering uitdrukkelijk voor, dat hier geen andere maatstaf kan worden aangelegd dan die voortvloeit uit de noodzakelijkheid tot handhaving van orde en rust. Verdere maatregelen mag de Regeering dus wettelijk niet stellen."

Dezelfde dag (1 Juli) repliceerde Soekawati en onderstreepte in de volgende woorden vol eigenaardige inconsequenties nog sterker de tegenstelling : al het andere wel, Christendom niet : „Bali stelt zich gaarne open voor het goede en nieuwe, dat heil kan brengen, maar het Balische volk wenscht niet het binnenkomen van een strooming als de Katholieke godsdienst, die wij wel als gelijkwaardig, maar niet als hooger dan onzen eigen godsdienst erkennen. Ik voorspel aan de Regeering, dat met de toelating zal ontstaan een felle strijd." Men ziet uit deze laatste woorden, dat hij intusschen geleerd had, waar het zwakke punt was

om de regeering te treffen: de dreiging van onrust. Daarop diende hij een motie in van de volgende inhoud:

De Volksraad
van oordeel, dat de Hindoesche godsdienst en de daarop gebouwde Balische cultuur een eenheid vormen, die niet in gevaar gebracht worden mag door de toelating op Bali van een nieuw te propageeren godsdienstige richting, verzoekt de Regeering met klem, af te zien van Haar voornemen om de katholieke missie op Bali toe te laten.

Daags daarna reeds werd deze motie vervangen door de volgende:

De Volksraad
van oordeel, dat de Hindoesche godsdienst en de Balische cultuur een onverbreekbare eenheid vormen, welke thans in gevaar zou worden gebracht als propaganda van een anderen godsdienst op Bali bevorderd zou worden; noodigt de regeering uit aan propaganda van godsdienstigen aard op genoemd eiland geen directen of indirecten steun te verleenen.

In de debatten op 3 Juli bleek, dat een groot aantal leden geneigd was, aan de motie in deze meer vage en diplomatische vorm steun te verleenen. Nogmaals betoogde Soekawati, dat men Bali de kans moest geven, zich zelf te ontwikkelen. Hiertegenover wees Dr. Schmutzer er op, hoe door neutraal onderwijs de Balische cultuur evenzeer bedreigd werd en juist door contact met andere culturen verdieping en perfectionneering mogelijk was. „Veel schadelijker dan een wrijving tusschen twee culturen, die gefundeerd zijn op verschillende godsdiensten, is het wegnemen van den bestaanden grondslag, zonder daarvoor een anderen in de plaats te geven, zooals dat geschiedt door een onderwijs, dat zich verleidelijk aandient als neutraal." Van veel heen en weer gepraat was het slot, dat de motie werd aangehouden.

Toen de Regeering het volgend jaar meedeelde, dat de missie voorhands van haar plan tot vestiging had afgezien, trachtte Soekawati nogmaals de Regeering over haar stand-

punt in deze kwestie uitspraak te laten doen, doch dit mislukte. Hij bleef nu zijn motie handhaven, doch drong niet op behandeling aan. Met de opmerking van den Regeeringsgemachtigde, dat, nu de missie voorhands van zendingsarbeid op Bali en Soekawati voorhands van de behandeling zijner motie had afgezien, ook de Regeering voorhands van verdere bespreking van Haar kant afzag, kwam dan het einde van deze schermutseling, die meer dan een jaar geduurd had. De zaak bleef zoo bij het oude. De missie, die de toelating reeds jaren bezat, maakte er voorzichtig geen gebruik van en de motie bleef in de portefeuille van Tjokorde Soekawati.

Hij, die de kwestie een tweede keer oprakelde, was niemand minder dan de Gouverneur-Generaal zelf door een redevoering, die niet als de meest diplomatische uit de diplomatieke carrière van Jhr. de Graeff kan beschouwd worden. Het was bij gelegenheid van zijn bezoek aan Bali in het najaar van 1928. De heer Soekawati had in zijn begroetingsrede nogmaals de nadruk gelegd op het eigenaardige karakter der Balineesche samenleving, gebaseerd op een oeroude godsdienst, en zijn dankbaarheid uitgesproken jegens de Nederlandsche Regeering voor haar bescherming tegen ongewenschte invloeden. Die zelfde avond antwoordde daarop de landvoogd, tegenwoordig bij de opening van een lontarbibliotheek en verklaarde, dat de regeering de mooie eigen cultuur van Bali zeker gaarne tegen benadeeling zou behoeden. Bovendien zeide hij bij het afscheid in een vergadering van Balineesche hoofden en Europeesche ambtenaren na afloop van godsdienstige plechtigheden, waardoor hij, zooals het Aneta-bericht meldde, „merkbaar onder den indruk kwam": „Ik zal waken tegen elke inbreuk op alle mooie gebruiken, welke de bekoring en de eigenaardigheid van dit eiland en het Balische volk uitmaken."

Was het gezocht, daar indirect een verklaring tegen Missie en Zending in te zien ? Gaven niet integendeel alle omstan-

digheden aanleiding daartoe ? Het was immers een antwoord aan datzelfde volksraadlid Soekawati, dat in 1924 zoo krachtig tegen de Missie geageerd had en verklaard had, in het Christendom, in tegenstelling met andere Westersche invloeden, dé vijand te zien der Balische cultuur ; het werd gesproken op een tijdstip, dat in verband brengen met de godsdienst bijna noodzakelijk maakte. Niet te verwonderen dan ook, dat de kranten schreven en dat er vragen gesteld werden in de Kamer, waarop de Minister zeide, dat de juiste tekst van de woorden niet meer kon worden vastgesteld en de landvoogd ze onvoorbereid had moeten uitspreken. In de Volksraad verklaarde de Regeering, dat de G.G. niet aan Missie of Zending zelfs gedacht had en dat het „onvoorbereid" — zou men niet kunnen meenen, dat dan juist de eigenste opvatting naar voren zou komen — slechts beteekende, dat van de rede geen authentieke tekst bestond.

Ook deze beroering deinde weer weg, tot een Aneta-telegram van 29 Maart 1932 de volgende inluidde. Het was als volgt: Een Adventist begon zonder daartoe vergunning te hebben, zijn prediking op Zuid-Bali. Toen de overtreding werd ontdekt, had hij reeds 300 volgelingen.

Nader bleek, dat het zich aldus had toegedragen. Een Amerikaansch Zendingsgenootschap, de World and Christian Missionary Alliance, had vanuit zijn centrum te Makassar de zendeling R. A. Jaffray naar Bali gezonden, waar hij vergunning had om het zendingswerk onder de Chineezen ter hand te nemen. Hij vestigde zich in de hoofdplaats van Zuid-Bali en weldra was zijn aanwezigheid door tusschenkomst van de Balineesche vrouwen der Chineezen ook bij de Balineezen bekend. Op welke manier zijn invloed toenam, weten we niet, maar feit is, dat niet lang daarna een aantal bewoners van de districten Mengwi en Koeta verzocht, Christen te worden, en inderdaad door de zendeling publiek door onderdompeling in een rivier gedoopt werd. De moeilijkheden, die tengevolge van de uitzonderingspositie dier bekeerlingen in de Balische maatschappij ontstonden, gaven de

Assistent-Resident van Zuid-Bali aanleiding, een onderzoek in te stellen en een rapport daarover uit te brengen. Zoo kwam de kwestie langzamerhand in het middelpunt der algemeene aandacht en werd opnieuw de kwestie Bali en het Christendom actueel, al was het ditmaal de Zending en niet de Missie, die het hoofdaandeel in de belangstelling had. Nieuwe Rotterdammer Courant en Soerab. Handelsblad pleitten voor een openstelling van Bali, de eerste opkomend voor „vrije doorlating van alle geestelijke stroomingen", de laatste onder de titel „Stervende Goden" betoogend, dat de Balische godsdienst in een stadium van onherstelbaar verval verkeerde.

Protesten kwamen hiertegen los, o.a. van Dr. Goris, ambtenaar belast met de bestudeering van de Balische godsdienst, in Soerab. Handelsbl. van 4 Aug., en van Dr. Bosch, hoofd van de Oudheidkundige Dienst, in de Stuw van 1 Sept. Dit laatste was kort, feitelijk niet meer dan een toornige uitroep om het „ontoelaatbaar experiment", dat met Bali genomen dreigde te worden. Het was weer de vraag om de „eerlijke kans" en het stelde het simplistische dilemma: „óf men bekenne ruiterlijk, dat men zich van de Balische cultuur niets aantrekt.... óf men wenscht de Balische cultuur in stand te houden door haar den tijd tot assimilatie van de.... vreemde invloeden te gunnen, met wering van de godsdienstige stroomingen, welke rechtstreeks tegen haar bestaan gericht zijn." [1]) Dan tot slot de pathetische uitroep, waarin men moeilijk een objectieve feitenconstateering zal vinden: „In het geestelijke ruilverkeer tusschen de volken heeft Bali ontegenzeggelijk meer, oneindig meer gegeven, dan het heeft ontvangen..... Mag een experiment worden gewaagd, dat bij slagen niet alleen Bali, maar ook de geheele beschaafde wereld armer aan schoonheid en aan geluk zal maken?"

Niet omdat dit laatste artikel zoo belangrijk was, haalden wij het aan, maar omdat het de aanleiding was voor

[1]) *de Stuw*, III 207.

Dr. Kraemer, om de schrijver uit te noodigen tot een wetenschappelijk debat op een andere plaats, uitvoerig en gedocumenteerd.

Dit verscheen inderdaad in het tijdschrift Djawa Febr. 1933 pg. 1—77; we zullen later hier uitvoeriger op terugkomen.

Intusschen had ook Soekawatie niet stil gezeten en eind October bood hij aan de Regeering een rekest aan, onderteekend namens alle regenten door de regentenbond. [1]) Daarin beriepen dezen zich op hun ambtseed, waardoor ze gehouden waren naar vermogen mede te werken tot de handhaving van algemeene orde en rust. De overgang van Baliërs tot eenigen vorm van kerkelijk geordend christendom moest verstoring van het maatschappelijk evenwicht na zich sleepen en ze verzochten daarom eventueele aanvragen tot toelating der Protestantsche Zending op Bali af te wijzen.

Over dit rekest is veel te doen geweest. De redacteur van het Bataviaasch Nieuwsblad Ritman, lid van de loge, die in October op Bali een reis ondernomen had en in zijn blad daarover artikelen schreef, bleek het te kennen, vóór het gepubliceerd was. Zentgraaff, redacteur van de Javabode, gewoonlijk goed ingelicht, schreef, dat aan het bestuur van Bali gebleken was, dat van Europeesche zijde was geageerd om de hoofden aldaar op te zetten tegen Missie en Zending. [2])
Soekawati ontkende dit pertinent in de Javabode van 2 December en maakte van de gelegenheid gebruik, nogmaals een betoog te houden tegen de toelating, woord voor woord herhalende, wat hij in 1924 in de Volksraad gezegd had. [3])
Wederom in tegenspraak hiermede had de Koerier van 16 October verklaard, dat door een op de hoogte zijnd persoon — iemand, die uit hoofde van zijn betrekking ook op de hoogte van die toestanden *moest* zijn — reeds eenige maan-

[1]) Zie *Koerier* 31 Oct. 1932.
[2]) *Koerier* 9 Nov. 1932.
[3]) Zou de Koerier, die om terminologie en sophismen typische logestijl in dit stuk meende te herkennen, gelijk hebben, dan zouden die invloeden dus reeds een tiental jaren terug te voeren zijn. Soekawati is inderdaad vrijmetselaar.

den geleden meegedeeld was, dat de vooraanstaande Baliërs geen bezwaar hadden tegen de toelating van de Missie op Bali. De eenige restrictie, welke zij maakten, was, dat door de regeering aan de eventueel op te richten R. K. scholen geen subsidie verstrekt zou worden.

Het valt moeilijk, met de thans beschikbare gegevens over de geschiedenis van dit rekest een objectief oordeel te vellen, doch wel teekent het hier verhaalde voldoende de strijd, die er eind 1932 in Indië over de Balikwestie werd gevoerd. Dat ook Holland zich niet onbetuigd liet, blijkt uit de vergadering van het Indisch Genootschap te 's-Gravenhage op 16 December over het onderwerp : Christelijke actie op Bali. [1]) Van de drie inleiders was de eerste, Prof. P. G. Groenen, de verdediger van Missie en Zending, Dr. V. E. Korn, assistent-resident bij het Binnenlandsch Bestuur, de woordvoerder der tegenstanders, terwijl de archivaris van het Bali-instituut, C. Lekkerkerker, zeide, zich niet op principieel, doch op opportunistisch standpunt te plaatsen. De conclusie van deze laatste was : „Kijk den toestand nog maar eens een aantal jaren aan om te zien, of nu heusch en echt waar de Balische godsdienst is vermolmd, zoodat het Christendom in twee vormen een kans zou maken." [2]) Afgezien van de vraag, of men überhaupt een opportunistisch standpunt in deze kwestie kan innemen, zonder zich *principieel* voor het recht der Regeering, om eenzijdig over de toelating te beslissen, te verklaren, veronderstelt dit advies iets, dat allerminst bewezen is, n.l. dat „vermolming" van de aanwezige godsdienst en van te voren te berekenen duidelijke kans van slagen conditio sine qua non zouden zijn om tot Evangelieprediking over te gaan.

De eerste inleider zette objectief en duidelijk uiteen, hoe het christendom, zoowel om de zending, die het van God ontvangen heeft, als om de in iedere levende godsdienst essentieel aanwezige behoefte, aanspraak op vrije prediking

[1]) Zie verslag in *Koloniaal Missie-Tijdschrift*, XVI (1933) pg. 7 vlgg.
[2]) ib. pg. 20.

en verbreiding maakt, waarna hij in concreto de propaganda op Bali besprak en, zonder zich de moeilijkheden te ontveinzen, toch in de gegeven omstandigheden de uitsluiting als onrechtvaardig van de hand wees.

Dr. Korn ten slotte verzette zich scherp tegen het toestaan van Evangelieprediking op Bali, die een vernietiging van het gezag der dorpsbestuurders en ontbinding der dorpsgemeenschappen onvermijdelijk ten gevolge moest hebben. Nu de Regeering meer en meer oog bleek te krijgen voor het eigene van het Balische leven, was verbod de eenige consequente handelwijze. De door het jonge Bali zelf noodig geachte vernieuwing zou uit eigen kracht geschieden en „voor de bevolking altijd van meer waarde zijn dan een in het Westen opgestelde geloofsleer." In de daarop volgende gedachtenwisseling, merkte hij nog op: „Als het Balisch geloof zich vrij maakt van zekere nadeelen, zal een nieuw en eigen geloof opkomen. De weg naar het nieuwe geloof van de Baliërs via het Christendom is een omweg, omdat het Christendom is geestelijke gebondenheid en het nieuwe geloof geestelijke vrijheid zal zijn."

Aan deze woorden, waarin een onvoldoend gekend Christendom effectvol gesteld wordt tegenover een ideëele, nog niet bestaande, Balische godsdienst, willen we niets anders toevoegen dan het oordeel van een neutrale outsider, de Indische redacteur van de N. Rott. Courant (19 Dec. 1932): „.... ons heeft de afwezigheid van werkelijk overtuigende argumenten voor de oprichting van geestelijke tolmuren getroffen."

Aan het einde van ons chronologisch verslag over de strijd om Bali gekomen, rest ons nog een laatste gebeurtenis te verhalen, die van verstrekkende gevolgen kan zijn.

In Februari j.l. haalde de heer Soekawati eindelijk weer de motie van 1924 uit zijn portefeuille en vroeg de Regeering, op de vraag over toelating van Zending en Missie op Bali niet te beslissen, alvorens de Volksraad over die motie een beslissing had genomen. 15 Februari antwoordde de

directeur van Onderwijs en Eeredienst prof. Schrieke: „Het ligt in het voornemen der Regeering, in deze belangrijke aangelegenheid geen beslissing te nemen, alvorens de Volksraad in de gelegenheid is gesteld, zich ter zake uit te spreken."

Dat hier een gevaarlijk antecedent is geschapen, dat in de pers als „onrustwekkend beleid" [1]) en „staatkundige flater van de eerste grootte" [2]) werd gebrandmerkt, is duidelijk. Het komt immers alleen de Gouverneur-Generaal toe, over de toelating in de zin van art. 177 te beslissen. Laat men nu eerst de Volksraad zijn oordeel daarover geven, dan heeft ófwel de G.G. zich daaraan te houden óf, in het tegenovergestelde geval, komt de Regeering tegenover de Volksraad te staan. Bovendien is de sfeer van een Volksraaddebat weinig geschikt om over iedere toelating rustig te oordeelen; de godsdienstige opvattingen worden noodeloos toegespitst; het geheel wordt middelpunt van een politieke strijd en.... het artikel 177 is wederom oorzaak van onrust en ordeverstoring tot schade van Bestuur, Missie en volk.

Dit schijnt wel de vloek van dit rust-beoogend artikel te zijn!

Toen eind 1924 de Regeering een wijziging van art. 123 (177) voorstelde, waarbij bepaald werd, dat de Gouverneur-Generaal de ordonnantie, die om de 5 jaar over de toelating in bepaalde streken zou beslissen, zou uitvaardigen *in overeenstemming met den Volksraad*, is daartegen vooral door Dr. Schmutzer en van Helsdingen [3]) krachtig geprotesteerd en is bij stemming de wijziging verworpen. En nu heeft men plotseling, zonder eenige aankondiging van verandering in

[1]) *De Tijd*, 4 Mei, 1933.
[2]) *Koerier*, 25 Februari 1933.
[3]) Deze laatste zeide o.m.: Waar voor den bestaanden toestand de zaak wordt behandeld door den G. G. in overeenstemming met den Raad van Indië, daar zal dit in de toekomst waarschijnlijk veranderen, want dan zal er moeten zijn overeenstemming met den Volksraad en daartegen hebben wij bezwaar. Dan toch moeten de moeilijkheden in deze zoo teere aangelegenheid in een openbaar college worden besproken, een college van een zoo gemengde samenstelling, en dat om de 5 jaar en niet voor eens en altijd: dat maakt voor ons de nieuwe redactie onaannemelijk.

het uitvoeren van art. 177 de toen afgekeurde wijze van toepassing in de praktijk doorgevoerd en door dit overrompelend fait-accompli de onverkwikkelijke strijd in een nieuw stadium gebracht. Het wordt waarlijk hoog tijd, dat deze „haard van onrust en spanning", zooals Feber het artikel noemde, afdoende gebluscht wordt. [1])

(*Slot volgt.*) R. ARTATI.

---

[1]) 18 Juli l.l. trad Soekawati nogmaals in de Volksraad naar voren en debiteerde volgens het resumeerende telegram (de volledige tekst is nog niet in ons bezit) de volgende origineele vergelijking:

De Regeering laat hier toch ook het communisme niet toe, omdat orde en rust er door verstoord worden. Hetzelfde zou op Bali het geval zijn, wanneer een met de bestaande volksinstellingen in strijd zijnd geloof werd toegelaten.

Wij hopen, dat zoowel Regeering als Christelijke volksraadfracties tegen deze beleedigende gelijkstelling waardig, maar beslist zullen protesteeren.

Tenslotte is ook over het behandelen in de Volksraad van de toelating van Missie en Zending op Bali opnieuw in dat college gesproken. De twee tegenover elkaar staande meeningen vonden hun neerslag in twee moties, de eene van het Katholieke lid Monod de Froideville, waarin de Volksraad oordeelde, dat beslissingen omtrent die toelating door de Regeering dienen te worden genomen en de Volksraad zich van een uitspraak terzake moet onthouden, de andere van Soekawati, de Regeering verzoekend de voor de toelating vereischte toestemming niet te verleenen. De Regeeringsgemachtigde Prof. Schrieke verklaarde 4 Aug. vóór de stemming, dat de Regeering de motie-Monod juister achtte dan die van Soekawati, aldus met een gelukkige inconsequentie bovengenoemde uitspraak van 15 Febr. herroepend. Toch werd de motie-Monod met 46 tegen 9 stemmen verworpen, die van Soekawati met 41 tegen 9 stemmen aangenomen.

Het ziet er niet naar uit, dat het einde van de strijd in zicht is.

TAALWETENSCHAP EN ESPERANTO.

II. (*Slot*).

Esperanto.

In het Oktobernummer van „Studiën" gaat Pater Speekman nader in op enkele punten en vooral Esperanto wordt daarin aan kritiek onderworpen. We zijn schrijver daar dankbaar voor. Op de eerste plaats voor de belangstelling. We zijn wat dat betreft niet verwend. Zwijgen over Esperanto doet ons meer kwaad. Kritiek is nuttig en noodzakelijk. We moeten toegeven, dat onder Esperantisten over E. veel taalkundige dwalingen in omloop zijn. Dit is te begrijpen. Men is niet taalkundig geschoold en zoekt toch een uitleg voor de wonderdadig aandoende bruikbaarheid van E. en de nooit gedroomde mogelikheden die deze taal biedt. In Esperanto „schoolmeestert" bijna iedereen. Zodra men de grondbeginselen te pakken heeft gaat men aan het „vertalen". En dat is een hele nuttige oefening. Maar men gaat ook aan het „plaatsen" van zijn produkten en er is veel gedrukt in Esperanto, dat beter weg had kunnen blijven. Gelukkig komt er verandering en komen er bekwame en deskundige mensen in onze rangen, die de waarheid zien en . . . zeggen. Niet alles wat verschijnt wordt meer geprezen, omdat het Esperanto is. Er wordt in Esperanto veel gezegd en veel gedaan, waarvan we alleen maar kunnen zeggen, dat het goed bedoeld is. De belangstelling van taalwetenschappelike zijde zal niet anders dan heilzaam werken, mits die belangstelling objektief is. We zijn dankbaar, ook voor de geboden gelegenheid tot een wederwoord.

Behalve de 6 talen, die door „meer dan een handvol" mensen beoefend worden, zijn in 1927 in een kataloog van de U. E. A. te Genève opgesomd 350 kunsttalen. Er zullen er nog wel meer zijn geweest en er zijn er na 1927 nog bijgekomen. Dit grote aantal kunsttalen zou het vertrouwen in

een kunsttaal verzwakken. Als men echter konstateert wat er uit die verschillende ontwerpen geworden is, dan blijkt dat het vertrouwen in Esperanto in ieder geval nog zo groot is, dat het steeds algemener wordt. En al vinden velen Esperanto nog onvolmaakt, deze onvolmaaktheid belet het volkomen funktioneren van E. niet. We vragen aan de bevoegde zijde: waarom wachten op een volmaakte taal, die, zoal mogelik, dan toch veel te moeilik zijn zal. De wereld van wetenschap en politiek zal, zelfs tegen de bezwaren van bevoegde zijde in, Esperanto, dat met zijn onvolmaaktheden dóor honderdduizenden uit alle rangen en standen gebruikt wordt, moeten aanvaarden. Esperanto blijft veld winnen en wordt in zijn ontwikkeling niet geremd door teoretiese bezwaren van taalgeleerden, hoe bevoegd dan ook.

„Novial" van Jespersen is eleganter dan Esperanto. Aldus oordeelt Speekman. „Ciuj tiuj bravaj homaj agoj" klinkt inderdaad niet fraai. We vinden dat met Speekman niet zo erg, want in iedere taal zijn onelegante woordseries te maken. Maar ze zijn ook te vermijden.

Erkend wordt het grote voordeel van E. dat het door middel van zijn siesteem voor- en achtervoegsels met een betrekkelik klein aantal woorden klaar komt.

De grootste moeilikheid van alle kunsttalen, dus ook van E., vindt Speekman, dat men zelf zijn taal moet vormen. Ieder moet zelfstandig werken met de voor- en achtervoegsels en dat zou zelfs voor taalkundig geschoolden niet altijd gemakkelik zijn, laat staan voor de overgrote meerderheid.

Waar echter de overgrote meerderheid blijk geeft, dat het zelf samenstellen van woorden aan te leren is, en ze tamelik vlug met de vóór- en achtervoegsels kan werken, is de mening van Speekman in strijd met de feiten, die leren, dat de vastomlijnde betekenis van de vóór- en achtervoegsels, in E. altans, geen onoverkomelike moeilikheden biedt voor mensen met een gezond verstand, ook al zijn ze niet taalkundig geschoold. Dezen zullen b.v. spoedig inzien dat *preĝejo* geen bidstoel

of bidbank kan zijn, omdat zo'n stoel of bank niet de *plaats* is waar men heen gaat om te bidden, en dat *flugilo* geen vliegtuig is, geen middel dat de *werking* vliegen mogelik maakt. ,,Flugilo" kan alleen zijn vleugel, iets waar*mee* men vliegt en geen vliegmasjien, waar*in* men vliegt.

Natuurlik is voor iedereen oefening noodzakelik en zullen er in het begin en ook later wel eens fouten gemaakt worden. Maar geleerd hebben het honderdduizenden en niet alleen mensen met taalontwikkeling. De praktijk toont dat de grootte van de moeilikheid denkbeeldig is, al blijft de moeilikheid zelf tot op zekere hoogte bestaan. Onoverkomelik is deze in geen geval. De feiten spreken.

Een tweede bezwaar: zal iedereen woorden op dezelfde wijze vormen? Waar de Duitser *bisherige Verdienste* heeft zal hij in het E. spreken van *ĝistiamaj meritoj*, terwijl een Nederlander komt tot *ĝisnunaj meritoj*. Een Deen, een Rus, een Hongaar zouden dergelike formaties niet verstaan, omdat ze in hun taal komen tot andere formaties, die voor anderen weer onverstaanbaar zouden zijn.

We merken op. Het is juist de verdienste en het ,,wonderbare" van Esperanto en tevens de verklaring van zijn internationale bruikbaarheid, dat *ĝisnunaj* en *ĝistiamaj* en nog andere vormen worden verstaan door *alle* Esperantisten, omdat dergelike vormen *in Esperanto* voor de hand liggen en behoren tot het ,,taaleigen" van E. Bovendien is het voor een Fransman niet zo vreemd als hij van ,,jusqu'ici" komt tot ,,gis nun" en van hier tot ,,gisnuna" evenmin als voor een Engelsman met zijn ,,hitherto" of ,,up to now" of ,,up to this time". De Esperanto grammatika en de betekenis en dienst der woorden wijzen ook hen vanzelf de weg naar vormen als hierboven genoemd. Dergelijke formaties zijn eigen aan Esperanto en hoe ook de Deen en de Turk in Esperanto hun vormen maken, ze kunnen begrepen worden zonder moeite door alle Esperantisten.

Nogmaals dergelike en andere formatie behoren tot het *wezen* van de Esperantotaal en het is weer dezelfde fout,

die de taalgeleerden maken als ze meningen over E. uitspreken, dat ze blijven hangen aan de buitenkant van het verschijnsel en niet doorgedrongen zijn tot de taal zelf, die niet te vinden is in de grammatika van E. alleen.

Een andere moeilikheid: de woorden in hun verschillende betekenissen. *Voordoen* b.v. heeft in het Nederlands verschillende betekenissen: een schort voordoen, iets voordoen, zich als een Esperantist voordoen, hier doet zich de vraag voor, en zo nog wel meer. In andere talen moet men steeds een ander woord kiezen. Dit andere woord moet men steeds leren. Of men daarmee geholpen wordt door een inwoner van het land, of door een leraar, die zich in het land heeft bekwaamd, doet niets af van het feit, dat er nog een nieuwe moeilikheid is bij te leren. Want ook in de vreemde taal zijn eensluidende woorden met verschillende betekenissen.

In Esperanto bestaan deze homonymen niet. Ieder woord heeft daar een vastomlijnde betekenis. „Voordoen" kan in E. zijn: antaûmeti, sin prezenti, aspekti, montri, fari kvazaŭ en nog anders, naar gelang de betekenis in Hollands, Frans, Duits of andere taal. En Pater Speekman dwaalt als hij meent, dat daardoor in Esperanto verschillende woorden gebruikt zullen worden voor eenzelfde betekenis. Een gewoon Nederlander — niet Esperantist — zal niet op het vermoeden komen dat „voordoen" zoveel verschillende betekenissen kan hebben. Een Nederlander, Turk, Spanjaard, Italiaan, Chinees, die Esperantist is, komt wel op dat vermoeden, is er zich zelfs bewust van. „Iets voordoen" zal een Nederlands Esperantist vertalen door „antaûmeti" als het een schort is, dat hij voordoet, maar is het een voorbeeld dat voorgedaan wordt, dan zou vertaling met „antaûmeti" klinkklare onzin leveren. Onzin, die door de domste Esperantist aangevoeld kan worden.

Omtrent de E. leraars kunnen we Pater Speekman gerust stellen. Ze vermoeden zeer zeker het bestaan van het gevaar voor „letterlike" vertaling. Aan een beginneling zullen ze steeds voorhouden: denk om de *betekenis* van het woord.

De Esperantoleraren hebben het grote voordeel, dat ze geen tijd behoeven te verliezen voor het aanleren en toepassen van een grammatika met uitzonderingen en uitzonderingen op uitzonderingen. Voor de toepassing van de doodeenvoudige grammatika behoeven de Esperantisten niet naar het Esperantoland te gaan, want ze zijn er. In dat land zijn geen grenzen en al heel spoedig komen ze in kontakt met andere Esperantisten. Voor toepassing van hun wetenschap bij korrespondentie zoeken ze bij voorkeur personen uit de andere hoeken van Esperantoland. Lektuur komt tot hen uit alle oorden van de wereld. Het Esperantoland is uitgebreid en haar bewoners, klein in aantal, leven een intens internationaal leven.

Een misvatting van Speekman is ook dat er hoofdzakelik lektuur gelezen wordt van schrijvers uit eigen land en dat er daardoor gevaar is dat deze schrijvers zich nauw aansluiten aan de uitdrukkingswijzen van het eigen land, waardoor ze voor andere naties onverstaanbaar worden. Hoe komt Speekman aan deze mening ? Feit is, dat wie Esperanto schrijft zich richt tot een internationaal publiek en daarmee rekening houdt. Wil hij zich tot landgenoten wenden dan gebruikt hij de landstaal.

Eigenaardige uitdrukkingen komen zeker voor, maar ze zijn dan gevormd volgens de regels van Esperanto en daardoor verstaanbaar voor iedere Esperantist. Juist door het internationaal verkeer is de internationale taal Esperanto verrijkt door de natuurlike talen, zonder dat er moeilikheden ontstaan zijn in het begrijpen.

Over het spreken, dat prakties hoofdzakelik onder landgenoten zou geschieden, die dus een letterlike vertaling der gebruikte woorden niet zouden bemerken, kunnen we het volgende zeggen :

1. het is heel moeilik landgenoten onder elkaar aan de konversatie in Esperanto te krijgen. E. wordt dus onder landgenoten niet zo dikwijls gebruikt.
2. als er gebruik gemaakt wordt van E., geschiedt dit onder

deskundige leiding, als oefening en dan wordt wel degelik gelet op een woord-voor-woord-vertaling en gewezen op „fouten".

3. er wordt geleerd in Esperanto te denken en in die taal denkend te spreken.
4. het lezen van goede internationale lektuur is van grote invloed op het spreken.
5. bij ontmoetingen met buitenlandse Esperantisten, die niet zo zeldzaam zijn, kunnen zelfs beginners zich verstaanbaar maken. Meestal staan ze zelf verwonderd over het gemak waarmee ze kunnen spreken en verstaan.
6. een beginner in een vreemde natuurlike taal, geplaatst te midden van gebruikers van die taal, zal moeten zwijgen en zal waarschijnlijk zelfs niet kunnen verstaan.
7. het aantal internationale kongressen met het grote aantal deelnemers uit de meest verschillende landen bewijst meer dan woorden en ontzenuwt alle „wetenschappelike" bezwaren.

Tegenover de ondervinding van Speekman, dat op een Redaktiebureau van een onzer kranten een Spaans Esperantist in het Esperanto vertelde over Spaanse toestanden en men elkaar over het geheel begreep, alhoewel er van tijd tot tijd misverstand heerste, kunnen we plaatsen zeer veel voorbeelden, waarin Esperantisten van verschillende nationaliteit elkaar zonder misverstand begrepen, zonder dat ze de gladheid van een krantenredakteur hadden. Bovendien vertelt Speekman niet of men op dat Redaktiebureau wel Esperanto kende. De misverstanden zouden dan aan wat anders te wijten zijn dan aan Esperanto.

Komen we tot de figuurlike uitdrukkingen die iedere taal heeft. „Zich uit de voeten maken," „aan het kortste eind trekken" en dergelike zouden volgens Speekman letterlik vertaald worden, omdat taalkundig geschoolden ze niet als figuurlik herkennen.

Een Esperantist, ook al is hij geen taalkundige, let er wel op en herkent ze ook, mede omdat hij bij een vertaling

woord voor woord Esperantistiese *onzin* zou verkrijgen. „Sin el la piedoj fari" heeft geen zin. Daartegenover staan wel enkele uitdrukkingen zoals „Kiel vi fartas" die Esperantisten aan zullen moeten leren. Voor „alstublieft" zal hij er twee moeten leren, naargelang de betekenis. In Esperanto bestaan ook spreekwoorden, die internationaal begrepen kunnen worden, ook al zijn ze vertaald uit een nationale taal. We verwijzen naar het „Proverbaro" van Zamenhof.

Een van de verdiensten, en niet de geringste, is dat de studie van Esperanto inzicht geeft en verdiept in eigen taal en de studie van een „vreemde "taal voorbereidt en veel vergemakkelikt. Dit zijn gekonstateerde feiten. Feiten kan de taalwetenschap niet wegredeneren met spekulatieve beschouwingen. Esperanto wacht op een „wetenschappelike" beschouwing.

Taaltypen.

En nu de verschillende wijzen, waarop verschillende volkeren zich uitdrukken. Op het eerste gezicht lijken de pijlen door de taalwetenschap op de internationaliteit van Esperanto afgeschoten dodelik. Maar met de ondervinding en de feiten voor ons, kunnen we ons rustig zetten aan de verklaring van de mogelikheid, dat Esperanto werkelik internationaal gelegenheid geeft en mogelikheid biedt tot uitdrukking van gedachten.

We gaan de weg door de taalwetenschap ingeslagen verder op. Deze konstateerde verschil in bouw van de talen der wereld. We konstateren dat een Chinees zich van Esperanto bedient, dat een Turk in Esperanto korrespondeert, dat een Rus op een internationaal kongres Esperanto spreekt, dat Esperanto GEBRUIKT wordt in het internationaal verkeer.

Nu gaan we niet beginnen met teoretiese bezwaren te ontwikkelen en Esperanto a priori te verwerpen. Na konstatering van de feiten, de onloochenbare feiten, trachten we een verklaring te vinden voor dit schijnbaar onmogelike.

Als een Chinees wil zeggen: heeft hij zijn hoed? dan

bouwt hij zijn zin aldus: hij hebben zijn hoed niet hebben. Een Japans zinnetje letterlik vertaald zou opleveren: slapen willen om voornemen plaats tot mens kwam (betekenis: toen ik wilde gaan slapen, kwam er iemand). Er worden voorbeelden aangehaald uit het boek van F. N. Finck en wel uit het Chinees, Georgies, Groenlands, Arabies, en Chinook. Op het eerste gezicht doen die voorbeelden ons inderdaad schrikken. We behoeven echter niet zo ver van huis te gaan om iets dergeliks te vinden. Waar wij zeggen „schaatsenrijden" en een Fransman „patiner" zegt de Duitser „Schlitt-schuh-laufen" letterlik vertaald: slee-schoen-lopen. Om nog dichter bij huis te blijven, waar een Fransman zegt: „gant", een Engelsman: „glove", zeggen wij: „hand-schoen". Deze voorbeelden stellen ons weer gerust. Het Groenlandse „woord" dat „zweet" moet betekenen en letterlik vertaald: hitte-lijden-resultaat, zou luiden, is dan voor ons zo vreemd niet meer.

Er zijn ook eigenaardige punten van overeenkomst. Zo bestaat in het Chinees het woord: tsji, waarvan de dienst is, die van 2e nv vormer. „Wang paô min" betekent: (de) koning beschermt (het) volk. De zin „wang *tsji* paò min yeû fú *tsji* paò tsi." komt heel aardig overeen met het voor ons taaleigen moeilik te vertalen Engelse: „The King's protecting the people is like the father's protecting his child".

Echter lijken deze taaleigenaardigheden een bijna onoverkomelike moeilikheid voor een kunsttaal, waar een keus gedaan moet worden uit woordstammen door Engelsman en Turk, Duitser en Chinees, Groenlander en Fin en door welke vertegenwoordiger van welke taalstam dan ook.

Uit de praktijk blijkt, dat de aangevoerde teoretiese bezwaren overwonnen worden. Wie ook Esperanto spreekt of schrijft, steeds blijkt het voor allen mogelik in Esperanto een vorm te vinden voor het weergeven van gedachten en gevoelens, die internationaal niet zo veel afwijkt en steeds internationaal begrijpelik is.

Hoe dit te verklaren?

Wetenschappelike klassifikatie van talen is geschied volgens verschillende kriteria. A. W. Schlegel kwam tot een verdeling in 1. talen zonder grammatikale struktuur (Chinees) 2. talen met afiksen (voor-, achter- en tussenvoegsels) (Voorb. Turks, Fins) 3. talen met verbuiging (Latijn, Grieks). Deze verdeling voldeed niet, omdat de grenzen niet precies aan te wijzen zijn en er talen zijn, die zowel verbuiging als afiksen hebben. Er kwamen andere verdelingen naar andere kriteria. We zullen ons houden aan de morfologiese klassifikatie en dan zijn de drie hoofdtypen:

1. *Isolerende talen.* (éénlettergrepige) Chinees is hiervan een voorbeeld. De betekenis wordt uitgedrukt door woorden, die onveranderlik zijn. De betrekkingen tussen de woorden wordt in hoofdzaak uitgedrukt door de woordorde. Verdere gramatikale middelen zijn: de intonatie (4 verschillende toonhoogten) en de zg. „lege" woorden. (tsji). (*tá* is: groot, veel; *tá kuok* is: grote straat; *kuok tá* is: de straat is groot). Meervoudsbegrip moet blijken uit de zin of wordt aangegeven door: *kì* is: enkel: *sù* is: getal).

2. *Agglutinerende talen.* (samenkoppelende) Voorbeelden: Turks, Groenlands. Hier worden betekenis en relatie uitgedrukt door samenvoeging van verschillende elementen, die ieder voor zich onveranderlik zijn (Turks: sevmek, liefhebben; sev*dir*mek, doen liefhebben; sev*meli*mek, moeten liefhebben; sevishdirelimemek, er niet toe gebracht kunnen worden elkaar lief te hebben). In deze talen bestaan woordzinnen. Een woord is een zin.

3. *Fleksietalen* (verbogen). Betekenis en vorm vormen te samen een eenheid. Niet alleen voor- en achtervoegsels, maar ook stamverandering. Voorbeeld: Nederlands (dr*i*nken-dr*o*nk-*ge*dronken; ziet-zag-zicht-gezicht).

Sapir gebruikte twee kriteria, waarvan de tweede: de graad van samenstelling van de elementen, hem bracht tot invoering van nieuwe onderscheidingen: analyserende, syntetiserende en polysyntetiserende talen. Chinees is dan analyserend, terwijl ook Engels een hoge graad van analysering

bereikt heeft. Latijn is syntetiserend. (videbitur, hij zal schijnen) Polysyntetiserend zijn dan de agglutinerende talen. (Fins: odottamassani, terwijl ik wachtte).

Een vraag. Heeft de taalwetenschap reeds getracht Esperanto te klassifiseren ? Enige aanwijzingen in die richting vond ik bij Prof. W. E. Collinson (Liverpool), die b.v. laat zien, dat Esperanto analyserende en syntetiserende kenmerken naast elkaar vertoont. Analyse komt te voorschijn wanneer men de vorm : mi trinkas verandert in de vorm : mi estas trinkanta. Een voorbeeld van syntese is : bonulo i.p.v. bona ulo. Polysyntese, alhoewel niet in sterke mate is ook aanwezig en wel in vormen zoals : kar-ul-in-et-o, sam-vilaĝ-an-in-o, inter-kompren-iĝ-ad-o.

Zijn dit geen aanwijzingen in de richting van de oplossing van het „wonderbare", dat Esperanto INTERNATIONAAL kan funktioneren ?

Finck zegt in zijn terugblik op zijn overzicht van taaltypen, dat de twee geestelike werkzaamheden van de mens, die het meest naar voren treden als hij zijn taal gebruikt, zijn :

1. de ontleding van voorstellings- en aanschouwingskompleksen,
2. de wederopbouw tot gedachtenuitdrukking.

Het aantal stukken, waarin een kompleks verdeeld wordt, is verschillend bij verschillende taalstammen. Als een Chinees een jongen ziet, heeft hij voor die indruk één woord. De Batoeneger echter zal die indruk ontleden in twee etappen. Hij ziet eerst de persoon : *mu* en dan de nadere presisering van die persoon : *sisu*. Zo komt hij tot : musisu (mens — jongenssoort). Op dezelfde manier komt de Groenlander tot : Kiazunek (hitte — lijden — resultaat) waar wij hebben het woord : zweet.

De wederopbouw verschilt weer naargelang de taalstruktuur verschilt bij isolerende, agglutinerende en fleksrende talen, bij analyserende, syntetiserende en polysyntetiserende talen.

Bij iedere taal kunnen we vragen:

1. *welke begrippen* worden uitgedrukt?
2. over *welke middelen* beschikt de taal om die begrippen uit te drukken?

Sapir onderscheidt: fundamentele begrippen, afgeleide begrippen en betrekkingsbegrippen. De eerste zijn bepaald en kunnen zonder meer begrepen worden. De tweede zijn nadere bepalingen van de eerste en de derde duiden betrekkingen aan tussen de andere begrippen (meervoud, tijd, plaats enz.)

De wederopbouw van begrippen is in iedere taal gebonden aan bepaalde mogelikheden. Die mogelikheden zijn eigen aan de taal. In iedere taal zijn die mogelikheden anders, maar aanwezig zijn ze.

Ook in Esperanto zijn die bepaalde mogelikheden. De elementen waaruit E. is samengesteld en waarmee de taal kan worden opgebouwd, zijn de grondwoorden en de voor- en achtervoegsels. Deze voor- en achtervoegsels hebben een onveranderlike betekenis, waardoor het mogelik is ze te beschouwen als grondwoorden. Fundamentele en afgeleide begrippen worden in E. uitgedrukt door de stamwoorden en de afiksen, betrekkingsbegrippen door grammatikale uitgangen (o, a, i, e, j, n, -as, -is, -os enz.).

Voor de isolerende Chinees is een vorm als: mensog-em-ul-in-o (liegen-neiging-persoon-vrouw) niet zo vreemd, evenmin als voor de agglutinerende Groenlander. Zo zal de Chinees de vorm: mi dor-mis, ik-slapen-gebeurd, evengoed kunnen begrijpen en vormen als de flekterende taalgebruiker, voor wie het niet vreemd is dat door het klinkerverschil in: dorm*as* en dorm*is*, een tijdverschil wordt uitgedrukt. Is het nu zo vreemd, is het onmogelik, dat Esperanto door de verschillende taalstammen gebruikt kan worden? De schrikwekkende voorbeelden in „Studiën" zullen ons niet meer doen twijfelen aan wat de feiten ons leren omtrent internationale bruikbaarheid van Esperanto.

Ook mogen we niet vergeten, dat de overzetting van die

vreemde talen in *onze* woorden niet meer is dan een hulpmiddel en niet gelijkwaardig aan de betekenis van het woord of de zin in de overgezette taal. Door onze woorden worden de eigenlike betekenissen slechts versluierd weergegeven. Het denkproses kunnen we er echter enigszins door volgen. En hoe ook de mens zijn waarnemingen ontleedt, om ze weer te geven in Esperanto is hij gebonden aan de middelen die E. hem geeft. De 16 regelige grammatika met de vastomlijnde betekenis van woorden en voor- en achtervoegsels laten echter aan ieder een ruimte van uitdrukkingsmogelikheid, die aanpassing vindt bij eigen taal, zonder dat E. wordt een overgietsel van eigen taal.

Een mandarijn zal het zinnetje: ta yen ta tik mao tsi mo, niet woord na woord in Esperanto overzetten. Want een mandarijn is een verstandig mens en ook in Esperanto zal hij geen onzin praten. Wat hij in zijn taal uitdrukt, kan hij ook in E. uitdrukken, echter met andere middelen.

De Georgier en de Kaukasier, wat ze ook in hun taal uitdrukken of niet uitdrukken, als ze Esperanto geleerd hebben, zullen ze ook daarin de middelen vinden om hun gedachten juist uit te drukken.

Wat geen onoverkomelik bezwaar is voor een natuurlike taal is nog minder bezwaarlik voor Esperanto. Waar het voor een Chinees niet onmogelik is om Engels te leren en voor een Neger niet om zich de Franse taal eigen te maken, daar zal het zeker niet tot de onmogelikheden behoren, dat iedereen Esperanto leert, een taal veel eenvoudiger niet alleen, maar die door struktuur en wezen internationale mogelikheden biedt, zoals de praktijk, tegen alle wetenschappelike bezwaren in, heeft bewezen.

Een van de gunstige uitzonderingen Prof. Meillet zegt: „Een Chinees of een Japanner zal door het aanleren van Esperanto de afstand, die zijn taal scheidt van de Europeese, reeds voor de helft hebben afgelegd, omdat E. een elementaire kennis geeft, die de toegang tot andere talen gemakkelik maakt."

Wij zeggen : Ik ontmoet de(n) jongen (4e nv.) : de Duitser zegt : ich begegne dem Knaben (3e nv.) terwijl de Spanjaard het voorz. a gebruikt. Verschillende wijzen van opvatten ja, maar in Esperanto maar één mogelikheid van weergave: mi renkontas la knabo*n*.

De moeilikheid liggend in de verschillende wijzen van opvatten en weergeven, is voor Esperanto kleiner en minstens de helft kleiner. Eigen ideoom overgieten in het ideoom van een andere taal is een dubbele moeilikheid. Voor Esperanto vervalt de grootste : het aanleren van een vreemd ideoom. Esperanto heeft vaste woorden, waarvan de betekenis aangeleerd wordt door ieder volk, door middel van aan de taal van het volk aangepaste leerboeken en woordenlijsten.

Het gaat zeker niet aan zich te beroepen op één enkele wijze van opvatten. Maar wel mogen we ons beroepen op aan bepaalde middelen gebonden uitdrukkingsmogelikheden in Esperanto.

Ook voor de vergelijkende taalwetenschap is Esperanto een rijk en verrassend arbeidsveld.

Gemakkelikheid.

De woordschat van Esperanto is voor 60 % Romaans, 30 % Germaans en 10 % Slavies. Dit betreft de uit andere talen ontleende woorden. Een hele reeks andere woorden is in zich internationaal. Dit wil niet zeggen, dat deze woorden nu ook *door iedereen* gekend en begrepen worden. Als een gewoon mens zijn krant leest zal hij daarin verschillende „stadhuiswoorden" ontmoeten, die hij niet begrijpt.

Zou een Esperantist nu wel alle internationale woorden moeten kennen ? En is hij te beklagen als hij ze ontmoet in een Esperantotijdschrift ? Ook artiekelen in Esperantobladen zijn niet voor iedereen. Van de 42 woorden die door de Hr. Hollenberg gevonden werden op een eerste bladzijde van het tijdschrift „Esperanto", worden er ongeveer de helft ook door Speekman in beschaafde kringen bekend verondersteld. Woorden zoals we er aantroffen : armeo, certa,

korekti, mediti, insisti zijn voor een Esperantist heel gewoon, ook al omdat hij vele woorden aangeleerd heeft.

Maar mogen we even vaststellen, dat men niet alle woorden behoeft te kennen om een taal te spreken, te lezen of te schrijven en dat iedereen, ontwikkeld of niet ontwikkeld, beginnen moet met het *leren* van woorden ook in Esperanto ?

Een Esperantist, die geen vreemde talen kent, zal alle woorden moeten aanleren, die genomen zijn uit vreemde talen. Een Nederlander zal enkele woorden herkennen : hundo, kato, knabo, benko, helpi. Maar ook deze zal hij moeten aanleren, evenals de meest voorkomende „internationale" woorden als : telefono, motoro, gramafono.

Iemand, die één of meer vreemde talen kent zal meer woorden direkt herkennen. Maar ook voor hem is het noodzakelik woorden te leren. Hij zal in het begin bij het schrijven en spreken moeten kiezen tussen : knabo, garsono of bojo. Kennis van vreemde talen is, vooral in het begin, wel eens hinderlik, behalve dan voor het lezen, waar deze kennis het begrijpen veel vergemakkelikt.

Woorden leren moet dus iedereen. Pater Speekman geeft toe, dat de moeilikheid hiervan in andere talen groter is. Maar de moeilikheid van zelf zijn taal te moeten maken is niet zo groot als Speekman veronderstelt en het gevaar, dat de een het zus en de ander het zo zal doen, is, zoals we gezien hebben, beperkt door de mogelikheden in Esperanto. Die mogelikheden leveren op : goed Esperanto, internationaal begrijpelik. Voor andere talen is de moeilikheid veel groter want door de onregelmatigheid en willekeur in woordvorming en taalgebruik kan men daar zijn taal niet zelf maken. Die moeilikheid wordt niet opgeheven of ondervangen doordat men terug kan gaan naar een middelpunt. Velen zullen nooit één natuurlike vreemde taal kunnen beheersen en geleerden, die zich kunnen beroepen op werkelik beheersen van meer dan 2 vreemde talen, zijn er maar heel weinig. Esperanto kan een gewoon mens leren lezen, schrijven en

spreken en er zijn er duizenden om dit te bewijzen. Duizenden uit alle taalstammen.

Het gebruik van de voorzetsels is in bijna alle talen anders. Een moeilikheid van biezondere aard, zeker voor het aanleren van een vreemde natuurlike taal. Voor Esperanto is deze moeilikheid niet zo groot, omdat voor het willekeurig gebruik van de voorzetsels in E. geen plaats is. Ieder voorzetsel heeft in E. een eigen vastomschreven betekenis. Met een mes snijden, met is *per*; wandelen met iemand, met is *kun*. Praten *over* iets, staan *over* iemand, gaan *over* een brug, blij zijn *over* iets; over is achtereenvolgens : pri, kontraŭ, trans, pro. Deze vastomlijnde betekenis in E. geeft moeilikheden van praktiese aard, maar is toch heel wat gemakkeliker dan het willekeurig gebruik in andere talen.

Het verschil tussen bijwoord en bijv. naamw. is toch niet zo heel erg moeilik aan te leren en in Esperanto is de toepassing ervan al heel eenvoudig. Hetzelfde wat betreft richtings-n. Onoverkomelik zijn de moeilikheden niet. De Esperantisten hebben er vooral in het begin wel eens moeite mee, maar die moeite is toch heel wat geringer dan het aanleren van de Duitse voorzetsels met de naamval, die ze regeren en de toepassing daarvan. Dat een Duits leraar klaagt over de moeilikheid van de richtings-bepalingen zegt nog niet dat een Esperantoleraar daar evenveel moeite mee zal hebben. Dat een groot aantal eksamenkandidaten voor M.O. het onderwerp niet herkent in een bepaalde zin, kan ook liggen in het feit dat ze zijn ingesteld op „groter" moeilikheden. Het zegt in geen geval iets over het veel moeite hebben van een E. leerling met onderwerp of lijdend voorwerp. Wat niet wil zeggen, dat we hier geen moeilikheid erkennen. De praktijk bewijst echter dat deze moeilikheden overwonnen kunnen worden.

Om Esperanto te kennen is de kennis van andere vreemde talen niet nodig. Dit schijnt Pater Speekman te veronderstellen. Zo verklaart hij tenminste de mogelikheid van het kunnen lezen van Esp. tijdschriften, gekomen uit 12 ver-

schillende landen. Echter zijn deze tijdschriften ook te lezen door Esperantisten, die geen andere kennis hebben dan hun moedertaal. Ook Esp. tijdschriften uit andere dan Indogermaanse landen zijn te lezen door ieder, die Esperanto heeft geleerd.

Want Esperanto moet geleerd worden, zoals iedere taal moet worden geleerd. Of men E. spoedig kent hangt af van verschillende faktoren. In geen geval leert men Esperanto in enkele weken.

Als men tenminste onder kennen van een taal verstaat, dat men er in kan lezen, verstaan, schrijven en spreken. Esperanto is een volledige taal, die men niet meester worden kan in enkele verloren uurtjes. Gezette studie en geregelde lektuur zijn voor E. even noodzakelik als voor een natuurlike taal. Maar de moeilikheden, die men te overwinnen heeft zijn veel minder in omvang en veel anders van aard. Verder hebben we de gelegenheid de moeilikheden van een natuurlike taal te vergelijken met die van Esperanto.

Hoeveel tijd heeft men nodig om Esperanto te leren? Dit hangt af 1. van de ontwikkeling, die de leerling heeft 2. van zijn taalgevoel 3. van de tijd, die hij aan studie en oefening besteedt 4. van de eisen, die men stelt aan het kennen van een taal.

Wat dit laatste betreft. De grammatika van E. kan men zich eigen maken in een paar uur. Lezen kan iemand, die wat andere talen kent, na enige oefening, eerst met dan zonder woordenboek, in niet veel meer tijd dan een maand. Het verstaan van de taal eist weer een biezondere oefening en waar de gelegenheid daartoe aanwezig is, kan men al spoedig na het lezen ook de gesproken taal verstaan. Iemand, die geen talen kent, zal voor lezen en verstaan bij geregelde studie niet meer nodig hebben dan een half jaar. Na het kunnen lezen en verstaan volgt het schrijven in E. al heel spoedig, in het begin desnoods met behulp van een woordenboek.

Echter om een taal werkelik te kennen moet men ook in die taal kunnen spreken. Nu is het spreken van talen en ook

van E. van meer dan studie alleen afhankelik. Hier is vooral nodig oefening en aanleg.

Het is bekend, dat iedere stand, ieder beroep, iedere leeftijd een eigen taalkring heeft en een eigen min of meer omvangrijke woordenschat. Bovendien bestaat er onafhankelik van andere faktoren een aanleg tot spreken. Sommige mensen spreken heel gemakkelik. Anderen zijn kieskeuriger in hun woordkeus en zoeken naar de beste woorden, iets wat de vaardigheid van tong belemmert. Een vrouw zal in het algemeen meer en gemakkeliker spreken dan een man. Zonder regel te zijn is het een veelvoorkomend verschijnsel, dat een minder ontwikkeld mens, met een geringe woordenschat, zich spoediger in E. uit zal drukken, terwijl een meer ontwikkelde, met een groter woordenschat, om zich in Esperanto uit te drukken meer woorden en fijner nuanceringen nodig zal hebben om tevreden te kunnen zijn over zijn mondeling Esperantogebruik. Ook kan voor hem de kennis van vreemde talen bij schrijven en spreken in E. in plaats van helpend, storend zijn. (knabo, garsono, bojo).

Zo is het antwoord op de vraag, hoeveel tijd men nodig heeft om Esperanto te leren, niet zo gemakkelik te geven. De ondervinding leert, dat na een halfjaarlikse kursus een ontwikkeld persoon, die gedurende die tijd meer doet dan het bijwonen van de lessen, het vaardigheidsdiploma kan verwerven, dat anderen na een jaar geregelde Esperanto studie pas zo ver zijn, dat een klas schoolkinderen met 2 uur Esperanto per week, na een jaar kan lezen, schrijven en spreken.

Met welke andere taal zijn deze resultaten te bereiken ?

Men beweert, dat Novial bijna en Occidental direkt te ontsijferen is door iemand die Frans en Latijn kent. Dit zegt echter niet, dat iedereen die taal kan leren gebruiken en dit zegt niets voor de internationale bruikbaarheid van die talen.

Dat Esperanto niet direkt te ontsijferen is zegt niets tegen Esperanto. Het gaat er om welke taal met de minste moeite is aan te leren door een internationale massa.

Esperanto heeft bewezen gemakkeliker aan te leren te zijn dan iedere andere taal. Ook tegen deze feiten is door de taalwetenschap niets in te brengen.

Taalontwikkeling.

Een taal verandert. Innerlik (woordbetekenis) en uiterlik (vormgeving). Die veranderingen maakt ieder nieuw levensgeslacht mee. Esperanto en elke kunsttaal zou dood zijn en dood moeten blijven. Taalontwikkeling van Esperanto zou noodzakelik leiden tot uiteenvallen in dialekten. We weten, dat splitsing in dialekten een begeleidend verschijnsel is van splitsing van de gemeenschap. Is de gemeenschap hecht en sterk, en daartoe behoeft ze niet groot en machtig te zijn, dan zal de gemeenschappelike taal groeien, zonder in dialekten uiteen te vallen.

Esperanto is de taal van een gemeenschap met intens gedachtenverkeer. In die gemeenschap is E. niet dood en behoeft ook niet dood te zijn. De sentrale, die hier de leiding houdt, is de eis van verstaanbaarheid en daarnaar zal ieder Esperantist zich richten.

Jespersen „hoopt" dat het sterke internationale verkeer de eenheid van een kunsttaal zal behouden. Wij „geloven" er aan en de taalwetenschap kan ons dat geloof niet ontnemen op spekulatieve gronden. Wij konstateren, dat E. zich door het gebruik ontwikkeld heeft zonder nog maar een schijn van dialektvorming te tonen. De ontwikkeling van E. gaat volgens lijnen door de taalwetenschap voor andere talen ontdekt. Te konstateren is: hoe het evenals in de natuurlike talen de mens is die hier aan E. gewerkt heeft en nog werkt aan de vervolmaking van het taalinstrument; hoe in woordvorming en taalgebruik dezelfde wetten heersen als in de natuurlike talen en hoe die natuurlike talen E. beinvloeden en verrijken.

Dialektvorming in een levende wereldtaal is een „contradictio in terminus". Niemand zal E. leren zonder de taal te gebruiken, niemand kan de taal leren zonder ze te gebruiken. Esperantisten isoleren zich niet. Ze zoeken elkaar op en dan

korrespondeert een Nederlander bij voorkeur met een Chinees, een Japanner heel gemakkelik met een Duitser, de meest verschillende taalstammen zoeken elkaar om hun Esperantogebruik te verrijken.

Nu is het heel aardig een kolonie van Esperantisten te veronderstellen, die geen andere taal kennen, ergens op een onbewoond eiland, afgesloten van de overige wereld. Maar het doet niets ter zake een teorie op te zetten over het wel of niet veranderen van E. *in dat geval*. Het bewijst niets voor of tegen een wereldtaal, die funktioneert in zijn enig ware funktie.

Een vaststaande taal is Esperanto niet. Vast staan de enkele taalregels en die moeten worden aangeleerd in ieder land. Het *gebruik* van de taal wordt geleerd in internationaal verband. Zodra een Esperantist de beginselen van E. te pakken heeft, gaat hij de toepassing leren door het internationaal gebruik. Insluipen van „-ismen" is niet uitgesloten. Echter werkt het internationaal gebruik ook hier regulerend aan het behoud van de eenheid van E.

Zolang E. internationaal gebruikt wordt is van uiteenvallen in dialekten geen sprake.

Pater Speekman oordeelt een kunsttaal mogelik, maar slechts tijdelik en als ze zich wil beperken tot landen met Europeese kultuur. Dat een kunsttaal ook mogelik is voor landen met andere dan Europeese kultuur bewijst het overal in gebruik zijn van Esperanto. Omdat in E. ook taalverandering zonder dialektvorming mogelik is, zoals we hebben aangetoond, zal E. evenlang in stand blijven als andere talen, waarin het verkeer en niet te vergeten, altans voor E., de geschreven taal regulerend en behoudend werken.

„De hulptaal kan vanzelfsprekend slechts een intellektuele taal zijn, een taal voor het verstand, niet voor het hart," meent Jespersen. En Prof. Schrijnen schrijft „dat een kleurloze internationale taal steeds voor bepaalde kringen en op bescheiden gebruik zal moeten berekend blijven." Deze uitspraken zijn echter in strijd met de feiten.

Waar is, dat in E. tot nu toe niet zo heel veel gevoelsprodukten zijn verschenen. Maar dit gebrek is niet inhaerent aan de taal. In een taal die funktioneert en goed funktioneert moet „natuurnoodzakelik" gevoelstaal groeien. De mens werkt aan zijn taal, de mens werkt ook aan zijn wereldtaal. Zolang de mens meer is dan verstand, zal in de taal die hij gebruikt ook meer dan zijn verstand te voorschijn komen, dus ook gevoel. De middelen daartoe zal hij zoeken en vinden. En de middelen zijn gevonden in Esperanto. Want E. heeft poëzie en makers van poëzie. Er is werkelike literatuur te vinden, ook oorspronkelik werk. Er is „klassieke" poëzie en er is „moderne" poëzie. Esperanto-dichters bestaan. We noemen: Baghy, Schwartz, Kalocsay, van Schoorl, Dresen (er zijn er meer). Om dit te konstateren moet men echter E. kennen. En taalgeleerden zouden ons kunnen kontroleren, als ze van E. iets meer wisten dan de dode grammatika.

Wat voor poëzie nodig is in andere talen, ontstaat ook in Esperanto. Woorden krijgen door het gebruik, de plaats in de zin, het verband met andere woorden, door figuurlik gebruik, naast de algemene, logiese betekenis een toevallige, een nevenbetekenis. Subjektieve assosiaties zijn ook in Esperantoverband mogelik.

We kunnen hier op dit „levend" bewijs voor de bruikbaarheid van E. voor poëzie niet verder ingaan. Voor deskundige Esperantisten zouden we kunnen wijzen op het belangrijke werkje van Kalocsay: „Lingvo, Stilo, Formo", uitgegeven door „Literatura Mondo", Budapest.

Esperanto-Kongressen.

„De mensen, die in E. tijdschriften schrijven, zijn gewoonlik ontwikkelde mensen en ze zullen op hun uitdrukkingswijze letten, vooral als het geschrevene naar het buitenland gaat. Als ze dan wat vreemde talen kennen, is het wel mogelik, dat er een Esperanto ontstaat dat door anderen, die ook wat talen kennen begrepen wordt." Zo tracht Speekman te verklaren het verschijnsel van de gemakkelike

leesbaarheid en het ontstaan van goed begrijpbaar Esperanto.

Het is te begrijpen, dat Speekman daarom niet veel waarde hecht aan het E. dat daarin te voorschijn komt. Hij zou dit wel doen als hij wist dat kennis van vreemde talen niet nodig is om internationaal E. te schrijven en te verstaan.

Meer waarde hecht Speekman aan het Esperanto zoals dat feitelik gesproken zal worden en geschreven door het gros van de beoefenaars. Het zou werkelik de moeite lonen als Pater Speekman dan eens een bezoek bracht aan een internationaal E. kongres en daar luisterde naar het gebruiken van de wereldtaal en dat hij eens kennis nam van de zee van korrespondentie in E. Hij zou dan kunnen konstateren dat E. door wie dan ook gesproken of geschreven, door de een beter, door de ander slechter, toch altijd E. blijft, verstaanbaar door iedere Esperantist. Dat er maar weinig mensen zijn die een taal perfekt spreken, bewijst toch niet dat de taal niet deugt ? Dan zou er geen enkele taal deugen.

Echter, ook dat men elkaar op de E. kongressen verstaat, zegt aan Speekman niets. Hij wil weten : *hoe* men elkaar verstond, *wie* de sprekers waren, *waarover* zij spraken, *wie* dit getuigt, met *hoevelen* men in de kunsttaal gesproken heeft. Vooral hoe het gesprek verliep in de onoffisiële en gezellige bijeenkomsten.

Laten we trachten op deze vragen een bevredigend antwoord te geven. Men verstaat de sprekers op een E. kongres even goed (of slecht) als dit het geval is met Nederlanders onder elkaar. De sprekers zijn van alle nationaliteiten en ze spreken over allerlei onderwerpen. In 1932 op het 24e kongres te Parijs waren 40 nationaliteiten bij elkaar en ze luisterden naar : „de ontwikkeling van de filmkunst", „de handel voor 100 jaar, nu en over 100 jaar", „de moderne Franse literatuur", „moderne tendenzen in de danskunst", „de kunstmatige elementen in de nationale talen."

Vanzelfsprekend waren niet alle kongressisten bij alle voordrachten tegenwoordig. Maar het gehoor was zeker

internationaal genoeg. Ook was er een grote verscheidenheid in ontwikkeling.

Behalve deze bijeenkomsten hadden er plaats gezellige uitstapjes en vrolike avonden, met toneel, voordracht en bal. Men kan zich ook amuseren en met Esperanto beweegt men zich even gemakkelik als met eigen taal. Weer een bewijs, dat E. een taal is met al de mogelikheden van een natuurlike taal.

Op het volgende kongres kunnen de taalgeleerden, die onze uitspraken niet kunnen aannemen, zelf komen om zich te overtuigen en het antwoord te halen op vragen, die eventueel nog zijn overgebleven.

Spaans of Esperanto.

„De kwestie van een hulptaal is een brandende kwestie. We kunnen dus geen 40 jaar meer wachten. Maar het is niet waarschijnlijk dat hetzij een bestaande hetzij een kunsttaal ooit werkelijk wereldhulptaal wordt, tenzij door een onderlinge, praktiese algemene overeenkomst tussen alle kultuurstaten, waarbij wordt vastgesteld, dat in alle scholen, liefst zelfs van lager, maar zeker van meer uitgebreid en voorbereidend hoger onderwijs, één en dezelfde taal als verplicht studievak worde ingevoerd. "Aldus Pater Speekman. En, inderdaad, wil een wereldhulptaal algemeen aanvaard worden, dan is invoering op de scholen het doeltreffende middel. Echter, de taal, die Speekman voorstelt: het Spaans, zal daartoe geen kans hebben als ze haar bruikbaarheid nog niet bewezen heeft. Esperanto heeft dit wel. Er worden dan ook nu reeds internationaal en landelik pogingen aangewend om E., voorlopig fakultatief, ingevoerd te krijgen op de lagere scholen. Esperanto heeft hier al een voorsprong op Spaans.

De bezwaren tegen Spaans als nationale kultuurdrager behoeven we hier niet te herhalen. Het is voor Spanje gelukkig dat tegenover de mening van Speekman, dat Spanje in politiek en ekonomies opzicht achteruit zal gaan, een

andere staat van Meillet. We mogen in geen geval buiten beschouwing laten de gevolgen van eventuele aanvaarding van Spaans als wereldtaal. Zou de Spaanse invloed dan niet groter worden dan wel gewenst wordt door velen ?

De taal zelf biedt volgens Speekman onder de Europeese talen de meeste voordelen. Klemtoon regelmatig en in weinig regels samen te vatten. Klinkers en medeklinkers bijna allen één uitspraak. Vrij gemakkelike spraakkunst. Vrijheid van zinsbouw. Woordschat uit Latijn. Gemakkelike onregelmatige werkwoorden. Een betrekkelik gemakkelike taal is Spaans. Maar toch blijft het grote bezwaar van alle natuurlike talen: de moeilikheid van het taaleigen, de daaruit voortvloeiende onbruikbaarheid voor andere, vooral buiteneuropeese volkeren.

De bezwaren opgeworpen tegen Esperanto gelden hier in sterke mate. Spaans heeft een Spaanse struktuur. Esperanto heeft een internationale struktuur, waaraan door alle volken is en wordt meegebouwd, waarin alle volkeren iets van eigen taalstruktuur terugvinden. De Spaanse struktuur blijft voor de massa een onoverkomelike moeilikheid, zoals hiervoor is aangetoond.

Esperanto blijft ook als taal gemakkeliker aan te leren. Klemtoon 1 regel. Spraakkunst 16 regels. Geen regels voor uitspraak. Geen onregelmatige werkwoorden. Over de gemakkelikheid van een taal, die altijd betrekkelik is, hebben we het onze reeds hiervoor gezegd. Esperanto blijkt veel gemakkeliker. Daarom geen Spaans, maar Esperanto.

Er is meer. Kan Spaans voor iedereen, al was het maar in Europa, ook een taal zijn „für das Herz" ? We durven dit sterk te betwijfelen. Immers, de woorden in het Spaans hebben „gevoelswaarde", maar.... voor de Spanjaard. Een vreemdeling staat en blijft vreemd voor die gevoelswaarde. In iedere taal, ook in het Spaans, zijn overdrachtelike woorden in omloop, waarvan de juiste betekenis niet of heel moeilik door anderen aan te leren is.

Esperantowoorden ontvangen gevoelswaarde in en door

het internationaal verkeer en deze leert men aan tegelijk met Esperanto.

Waar is, dat goed spreken in E. een kunst is waarvoor veel oefening nodig is en waarvoor de gelegenheid gezocht moet worden. Maar feit is ook, dat een Esperantist, geplaatst tegenover een buitenlands Esperantist en in de noodzakelikheid om E. te spreken, voor de eerste maal verbaasd staat over zich zelf. En het kan ook niet anders. De bouw van E. geeft hem een zekerheid en een rust, die een spreker in een vreemde natuurlike taal niet kan hebben. Voor E. is woordenkennis voldoende. Maar al kent men alle Spaanse woorden dan heeft men als men voor een Spanjaard komt te staan lang niet de zekerheid die woorden goed te gebruiken, want het grote struikelblok blijft het ideoom, dat, hoe het de Spaanse taal ook kruidt, voor een niet-Spanjaard onkruid blijft.

Ook daarom kieze men geen Spaans, maar Esperanto.

Achter de Spaanse literatuur staat de Spaanse kultuur en het is de kultuur, die we met de rijke literatuur van Spanje, internationaal zouden aanvaarden. Dit mogen we niet en dit kunnen we niet. Niet om de waarde van die kultuur. Maar een internationale taal heeft nodig, ook volgens taalgeleerden, een internationale kultuur. De Spaanse kultuur kan daartoe niet dienen en de Spaanse taal kan niet de drager worden van een internationale kultuur.

Esperanto met eigen ideoom, groeiend uit en gebaseerd op de struktuur van E., typies internationaal, typies nationaal soms, is de drager van een internationale kultuur en als zodanig heeft zich gevormd een nu nog kleine internationale literatuur. We laten buiten beschouwing wat in E. aanwezig is aan vertaalde nationale literatuur, omdat we moeten erkennen, dat veel van die vertalingen zonder literaire waarde zijn. Maar dat ligt aan de vertalers. Esperanto heeft in zich het vermogen goede vertalingen te leveren van alle talen. Spaans heeft dit niet. Spaans kan men niet zetten zo men wil. Spaans IS. Esperanto kan men maken en aan-

passen naar de behoeften van iedere taal. Dat hier alles afhangt van de vertaler is buiten twijfel.

Ook hier toont Esperanto grote voordelen boven Spaans. Als er door de daartoe macht hebbende zijde een taal voor internationaal verkeer aangewezen moet worden is het van groot belang een goede keuze te doen. Moge de taalwetenschap inzien, dat teoretiese beschouwingen in deze zo belangrijke kwestie niet voldoende zijn en moge zij te rade gaan bij de praktijk, die Esperanto aanwijst als reeds funktionerende wereldtaal.

Geen Spaans, maar Esperanto.

Engels en Verstaanbaarheid.

Op de vraag: „Waarom niet het Engels, dat reeds voor één derde wereldtaal is, gekozen?" antwoordt Pater Speekman als volgt: 1. niemand zal aan Engeland dat voordeel gunnen, 2. het is niet zo gemakkelik aan te leren als Spaans. De spelling levert grote moeilikheden. De uitspraak is een bezwaar. Het gesproken Engels is moeilik te verstaan.

Deze laatste moeilikheid wordt nader besproken en het is wel van belang in verband met de gemakkelike verstaanbaarheid van Esperanto, kennis te nemen van de uitspraak van Speekman.

Enkele feiten. Op het kongres te Genève spraken Prof. Jespersen en Prof. Uhlenbeck in het Engels en in het Duits. Algemeen erkende men het Duits beter te verstaan. Van de Engels sprekenden waren er maar drie, die volkomen verstaan konden worden. Van de anderen kon een Ier hier en daar een woord en een Engelsman „not a word of it" verstaan.

De oorzaak is niet alleen te wijten aan de sprekers zelf. Er is ook een intrensieke oorzaak. Immers, verstaanbaarheid hangt af, bij klinkers van de grootte van het verschil tussen de voortgebrachte klanken, bij medeklinkers van 5 elementen: stemhebbend of stemloos, sluiting stemspleet schielik of minder schielik, artikulatie (beweging en spanning der

spraakwerktuigen) krachtig of zwak, gebruik weke of harde monddelen, ademvolume groter of kleiner.

Hoe groter de verschillen, hoe gemakkeliker de verstaanbaarheid. Nu zijn in het Engels de verschillen bij vele klinkers gering en hoeveel klinkers zijn er wel in het Engels. Vooral tongspanning en lippenartikulatie is slap.

Dat het Engels van de Deen (Jespersen) beter te verstaan was dan het Engels van een Engelsman is begrijpelik als men weet, dat bij het aanleren van Engels door een vreemdeling het parool is: „move your lips".

Ook de verstaanbaarheid van Esperanto is nu wetenschappelik te verklaren. Met zijn 5 klinkers en de vermijding van opeenvolgende medeklinkers is verstaanbaarheid intrensiek aan Esperanto. Er zijn natuurlik ook Esperantisten die hun uitspraak verwaarlozen. Maar een goed verzorgde uitspraak in Esperanto moet onderscheid maken tussen stemloos en stemhebbend, zorgt voor krachtige artikulatie van harde monddelen en het daarvoor benodigde groter ademvolume.

De fonetiek bevestigt en verklaart hoe het mogelik is, dat op een internationaal E. kongres 40 nationaliteiten verstaan wat een spreker in Esperanto zegt.

Besluit.

In het slot van zijn artiekel betreurt Speekman het, dat op een zo gezaghebbend kongres als te Genève plaats had, geen of onvoldoende uitspraak is gedaan, omdat het ieders overtuiging is dat er een wereldhulptaal moet komen.

Hij adviseert, dat, als men nu niet tot de keuze van Spaans of een andere natuurlike taal wil overgaan, men niet langer zoeke, maar Esperanto neme, omdat E. reeds een betrekkelik grote verbreiding heeft gevonden en de hulpmiddelen daarvoor in zeer veel talen reeds bestaan.

Al oordeelde hij TOEN Novial en Occidental beter dan Esperanto, de erkenning van het recht dat E. heeft op algemene aanneming verheugt ons zeer. Zijn zin voor de praktijk

blijkt ook verder, waar hij vraagt: „Waartoe al het werk, dat voor E. gedaan is en nog gedaan wordt, ongedaan te maken en opnieuw beginnen? Hier zou het betere werkelik de vijand van het goede worden."

Wij zijn hem dankbaar voor deze woorden en wensen met hem, dat de Volkenbond werke in de richting van internationale doorvoering van staatswege. De grote waardering, die een Kommissie uit de Volkenbond voor Esperanto uitsprak, moge in de naaste toekomst in daden worden omgezet.

Meillet zegt: „Begiftigd met een internationale taal, zou de mensheid beschikken over een nieuwe kracht, zonder iets te verliezen van de schatten, waarvan de kultuurtalen de bezitters zijn. Alleen een kunstmatige taal kan aan de internationale betrekkingen het prakties en eenvoudig instrument geven dat haar ontbreekt." Mogen velen het hem nazeggen en daarnaar handelen.

Wij hopen dan ook, dat de taalwetenschap spoedig ter hand nemen zal de grote en zeker interessante taak:

Esperanto als taal, zoals deze zich uit de dode vorm van grammatika en woorden ontwikkeld heeft tot een instrument van de levende mens in een internationale gemeenschap, aan een wetenschappelik onderzoek te onderwerpen en de resultaten daarvan te verzamelen en bekend te maken in groter kring.

Ze zal daarmee helpen aan het tot stand komen van het grootse ideaal: een internationale taal door de mensheid gebruikt voor internationaal verkeer, waardoor, uit beter weten en hoger waarderen, volgen kan een betere samenwerking aan het welzijn van geheel de mensheid.

P. M. BROUWER.

DE BLIKSEM.

III.

De verschillende vormen, die de bliksemstraal kan aannemen, zijn eerst duidelijk voor den dag gekomen toen men begonnen is fotografische opnamen van het verschijnsel te maken. Dat geschiedt aldus. De opname heeft plaats gedurende den nacht met een camera, die vast staat en een andere, die draaibaar is.

De vaststaande camera levert een beeld van den bliksem, dat in hoofdzaak bestaat uit een dikkere of dunnere streep met talrijke kronkelingen van ingewikkelden en zeer gevariëerden vorm. Enkele malen is deze streep onvertakt van het eene uiteinde tot het andere, maar bijna altijd splitst zij zich in verschillende takken, die hoe langer hoe fijner worden, naarmate zij zich van de hoofdstreep verwijderen. Wanneer de ontlading tusschen de wolk en de aarde plaats heeft (wat wij in 't vervolg steeds zullen onderstellen) dan zijn de vertakkingen ook naar beneden gericht en eindigen de meeste in de lucht, zonder den grond te bereiken.

Van de 442 foto's, die Simpson onderzocht heeft, waren de vertakkingen meerendeels naar de aarde gericht. Slechts één was er bij, waar de stam duidelijk op de aarde steunde en de vertakkingen naar de wolk gingen ; de rest was twijfelachtig. In zijn laboratorium heeft Simpson getracht deze ontladingen zoo nauwkeurig mogelijk na te bootsen en heeft ook daarbij ditzelfde vertakkingsverschijnsel geconstateerd.

De draaiende camera geeft ons echter een veel dieper inzicht in het ontladingsverschijnsel, vooral indien de opname met een stereoscopische camera geschiedt zooals Boys heeft gedaan. Wat wij met het oog of met de stilstaande camera waarnemen als één bliksemstraal, wordt door de draaiende camera in horizontale richting verspreid. Men

zou nu kunnen verwachten, dat het fotografische beeld een lijn vertoonde, die wat dikker was dan de lijn uit de stilstaande camera. Dat is echter niet het geval. De enkele streep die wij zien, of die door de stilstaande camera wordt geregistreerd, blijkt vermenigvuldigd tot 4, 5 of soms nog meer lichtstrepen, die zoo goed als gelijkvormig op verschillende afstanden van elkander verloopen. Hieruit volgt, dat hetgeen wij één bliksemstraal noemen, feitelijk bestaat uit een aantal snel opeenvolgende ontladingen, die ongeveer langs denzelfden weg in de ruimte plaats hebben.

Een dezer partiëele ontladingen is sterker dan de andere: dat is de hoofdontlading, die voorafgegaan en gevolgd wordt door zwakkere, vaak onvolkomen ontladingen. De voorafgaande schijnen den weg voor de hoofdontlading voor te bereiden door het ioniseeren der lucht.

Ook de partiëele ontladingen hebben vertakkingen, die steeds in dezelfde richting verloopen als die der hoofdontlading. Dit bevestigt de opvatting, dat de bliksem geen slingerontlading is.

De methode van Boys geeft een stereoscopisch beeld der ontladingen. Wanneer men deze beschouwt, ziet men de bliksemstralen in perspectief. Het blijkt dan duidelijk, dat zij niet alleen in een richting links-rechts maar ook in die van voor-achter zeer grillige vormen vertoonen.

De draaiende camera maakt het ook mogelijk den tijdsduur van een ontlading te bepalen door meting van de afstanden der partiëele ontladingen op de fotografische plaat. Kent men nu de draaiïngssnelheid van het toestel, dan kan men hieruit de tijden berekenen, die tusschen elk paar opeenvolgende stralen verloopen zijn. Tezamen vormen zij den geheelen ontladingsduur. Men heeft gevonden, dat deze slechts eenige tiende deelen eener seconde bedraagt. Het tijdsverschil tusschen de partiëele ontladingen onderling gaat van 1/100 tot 1/1000 seconde. De tijd, waarin een enkele partiëele ontlading plaats heeft, is o.a. door K. Schmidt gemeten met een snel draaiende zwarte schijf, waarop een wit merkteeken

was aangebracht. Het resultaat was: 30 microseconden (1 microsec. = 1 millioenste sec.).

Ten slotte is de kwestie, of de electrische stroom in den bliksem een gelijkstroom of een wisselstroom is, voorgoed uitgemaakt door de rechtstreeksche waarnemingen van Watson Watt, Norinder en Mathias. Door middel van de kathodestralen-oscillograaf hebben zij aangetoond, dat de hoofdontlading in een bliksemstraal bestaat in een gelijkgerichten stroom, die van nul aangroeit tot een maximum en daarna meer of minder snel weer tot nul afneemt.

In de theorie van Simpson is dit resultaat gemakkelijk te begrijpen. De mogelijkheid van slingerontlading vordert de aanwezigheid van twee geleiders gescheiden door een niet-geleider, d.i. een zgn. condensator. Bij het doorbreken van den niet-geleider stroomt de electriciteit dan van den eenen geleider naar den andere maar overschrijdt daarbij, wegens magnetische werkingen, den evenwichtstoestand. De andere geleider ontlaadt zich nu langs denzelfden weg, maar in tegengestelde richting nl. naar den eersten geleider, deze weer naar den andere en dit spel herhaalt zich eenige malen tot de electrische energie in warmte is overgegaan. Zoolang men een wolk beschouwde als een geleider, die geladen kon worden als de bekleeding eener Leidsche flesch, was het natuurlijk daaruit te besluiten, dat de bliksem een slingerontlading zou zijn. Maar wij weten nu, dat een wolk praktisch een niet-geleider is en dus geen capaciteit heeft, zoodat hij ook niet in staat is de rol te vervullen van het bekleedsel eener Leidsche flesch. Wij moeten daarom op theoretischen grond verwachten, dat de hoofdontlading gelijkgericht zal zijn.

Toch is er nog een factor, die niet over 't hoofd gezien mag worden. Al heeft ook de wolk als geheel geen capaciteit, zoo is toch het geleidingskanaal met zijn vertakkingen, eenmaal gevormd zijnde, voor een oogenblik een geleidend stelsel en heeft derhalve electrische capaciteit en zelfinductie. Simpson beschouwt nu het kanaal van een bliksemstraal

naar de aarde als een reusachtige radio-antenne en indien de weerstand niet te groot is, zegt hij, zal deze even goed slingeringen ondergaan als elke andere radio-antenne. Door toepassing van de gewone formules heeft hij gevonden, dat een vertikale antenne, die onderaan geaard is, van 2 km. hoogte en 5 cm. dikte zou slingeren, indien de weerstand van de orde van grootte van 1 ohm per meter was. Welnu, zoo besluit hij, er kan weinig twijfel over bestaan, of een volledig ontwikkeld bliksemkanaal heeft bij hoogste ionisatie wel een weerstand, die geringer is dan deze en dus is het kanaal in staat electrische slingeringen op te nemen.

Bedenken wij nu, dat dit alleen gebeuren kan zoolang het geleidingsvermogen blijft bestaan d.i. zoolang de doorslagstroom duurt. De schommelingen zullen dus aan dezen stroom worden toegevoegd maar zijn stroomrichting niet omkeeren. Het verschijnsel komt dus hierop neer, dat de gelijkstroom der hoofdontlading zal pulseeren met de frequentie der natuurlijke trillingsperiode van het kanaal.

Norinder vond nu trillingen van dien aard, toegevoegd aan de bliksemontladingen, die hij onderzocht en Watson Watt vond deze sterk ontwikkeld op de luchtstoringen, die hij in Kartoum waarnam. Indien, zooals Appleton onderstelt, de luchtstoringen hun oorsprong te danken hebben aan bliksemontladingen, vinden deze rimpels hun natuurlijke verklaring in de trillingen in het bliksemkanaal.

De golflengte van de straling, die door de slingeringen ontstaat, is bij benadering tweemaal de lengte van het kanaal voor kanalen, die in de lucht eindigen en viermaal die lengte als ze de aarde bereiken. Als wij 2 of 3 km. nemen voor de gemiddelde lengte van een bliksemkanaal, zal de orde van grootte der golflengten 10 km. bedragen, terwijl Watson Watt vond, dat de grootte der golflengten van de rimpels ongeveer 30 km. bedroeg, hetgeen een bevredigende overeenstemming oplevert. Deze golflengte valt nog wel binnen het bereik van de golflengten, die in de radio kunnen gebruikt worden en daarom zijn dit soort van trillingen waarschijnlijk

wel de hoofdoorzaak van de storingen, die met atmospherische ontladingen samengaan.

Het spreekt vanzelf, dat men ook getracht heeft de electrische grootheden, die op den bliksem van invloed zijn, quantitatief te bepalen en hieruit het arbeidsvermogen af te leiden, dat in een bliksemstraal is opgehoopt. Dit is vooral door C. T. R. Wilson, Norinder en Mathias geschied. De mogelijkheid van dergelijke metingen berust op het verschijnsel der statische inductie of influentie. De bliksem vormt een sterk electrisch veld, dat zijn werking tot op vele kilometers afstand doet gevoelen. Heeft men in dat veld op geschikte wijze een geleider aangebracht, dan verkrijgt deze een lading, die nauwkeurig gemeten kan worden. Uit den afstand (gemakkelijk te bepalen door het tijdsverschil van bliksem en donder) in verband met deze lading kan volgens de bekende wetten der veldsterkte alsdan de lading worden berekend, die in het bliksemkanaal wordt afgevoerd. Wilson vond hiervoor gemiddeld 20 eenheden (coulombs). Deze hoeveelheid moet echter verdeeld worden over eenige partiëele ontladingen. Zijn het er bijv. 7, dan komen gemiddeld op elke ontlading bijna 3 coulombs. Daar dit geschiedt in 30 microseconden, is de stroomsterkte van de orde van 100000 ampères.

Verder kon uit den potentiaalgradient de spanning worden bepaald tusschen de beide uiteinden van het bliksemkanaal. Deze bedroeg 1000 millioen volts. Hieruit volgt aanstonds de waarde van het arbeidsvermogen nl. 20×1000 millioen joules, waarvoor men kan nemen als orde van grootte 10^{10}. Als er nu om de 10 seconden een ontlading plaats heeft, zou dus de orde van grootte der energie van den bliksem 10^9 joules/sec. $= 10^6$ kilowatt bedragen. Tot kilowatt-uren herleid komt men op een orde van grootte van 10^3, d.i. een waarde van eenige duizenden K.W.U.

* * *

Behalve den vorm van een lange lichtlijn kan de bliksem

nog verschillende andere vormen aannemen. Men onderscheidt hierin drie goed onderscheiden typen nl. een groote, geheel verlichte oppervlakte, een gestippelde lijn en een vuurbol. Over deze bliksemverschijnselen heeft men nog geen genoegzaam zekere gegevens om daaruit een theorie te kunnen opbouwen.

Het eerste geval wordt somtijds bij nachtelijke onweersbuien waargenomen en moet niet verward worden met het zgn. weerlicht, dat inderdaad een weerschijn of weerkaatsing is van een werkelijken bliksemstraal, tegen een ander gedeelte van den hemel en waarbij de ontlading zelf door wolken aan het oog is onttrokken. De oppervlakte-bliksem daarentegen is een werkelijke ontlading, die men rechtstreeks ziet, waarbij de wolk een soort sterk glimlicht uitstraalt, dat de randen der omgevende wolkenmassa's verlicht en dat vrij lang aanhoudt.

Het tweede geval, dat der gestippelde lijn, ook wel parelsnoer-bliksem genoemd, wordt slechts zeer zelden waargenomen. Een fotografische opname van H. Mack (Schweinfurt) vertoont een horizontaal gerichte, onderbroken lichtlijn, die eindigt op een fabrieksschoorsteen. Uit een schatting van den afstand op 2 à 300 meter en den brandpuntsafstand van het objectief kon men opmaken, dat de lichtlijn minstens een lengte van 150 m. moest gehad hebben.

Het derde geval, de bolbliksem, is wel het meest raadselachtige. Had men vroeger dit verschijnsel vaak aan zinsbegoocheling of door schrik overspannen verbeelding toegeschreven, tegenwoordig kan aan de objectieve werkelijkheid daarvan niet meer getwijfeld worden, te meer daar het ook gelukt is fotografische afbeeldingen van den bolbliksem te verkrijgen.

De berichten gewagen over het algemeen van roode, lichtgevende bollen van 10—20 cm. middellijn, met deels scherpe, deels uitgedoezelde omtrekken, die zich onder sissende of brommende geluiden heel langzaam of somtijds snel in verschillende richtingen bewegen. Zij beschrijven daarbij rechte

of kromme banen, verdwijnen soms spoorloos, soms laten zij een bruine of blauwachtige nevel met scherpen reuk achter; nu eens geluidloos, dan weer met een geweldigen knal. De bestaansduur bedraagt van onderdeelen van een seconde tot eenige minuten; meestal slechts 3 tot 5 seconden.

Verschillende bolbliksems heeft men van de wolken uit kunnen nagaan, andere schenen in de vrije lucht te ontstaan, weer andere uit een of ander voorwerp te ontspringen. Zeer dikwijls gaat een gewone bliksemstraal vooraf en ontstaat de vuurbol op de plaats waar deze inslaat of op korten afstand. Ook heeft men wel eens gezien, dat verschillende vuurbollen van zulk een trefpunt uitgingen of dat een bolbliksem in meer andere uiteenspatte.

Uit de beschrijvingen van ooggetuigen zou men geneigd zijn op te maken, dat er twee soorten van bolbliksems mogelijk zijn nl. de vrij zwevende en die welke zich aan voorwerpen hechten. De vrij zwevende, die het meest voorkomen, hebben een rossige kleur, zweven door de lucht en ontwijken goede geleiders, ook het menschelijk lichaam. De vastgehechte zijn verblindend witte bollen, die of wel aan een geleider vast zitten of er langs glijden. Zij oefenen hevige warmtewerkingen uit op den geleider en kunnen den mensch brandwonden toebrengen en hem zelfs dooden. De onderscheiding in deze twee soorten schijnt toch niet essentieel te zijn, daar zij somtijds in elkander overgaan.

Noch uit de vrij talrijke beschrijvingen van ooggetuigen, noch uit de enkele foto's die er van bestaan kan men tot een aannemelijke theorie geraken. Een eerste poging, die wij als waarschijnlijke hypothese kunnen aanmerken, is die van M. Toepler. Hij beschouwt ze als het resultaat van de ontmoeting van twee ontladingen in tegengestelde richting, bijv. één bliksemstraal uit de wolk naar de aarde gericht en een tweede ongeveer te gelijker tijd uit de aarde komende. Op het punt der ontmoeting zou dan een geweldige samenpakking van ionen in een kleine ruimte plaats hebben, waarin de energie der beide stralen zou worden opeengehoopt. Bij gunstige

massa-verhoudingen zouden hier, door de sterke electrochemische krachten, nieuwe verbindingen tot stand komen in metastabiele evenwichten, die zich, mede onder den invloed van uiterst snelle wentelingen der ionen, eenigen tijd kunnen handhaven. Waarschijnlijk gaat het hier om stikstof-zuurstof verbindingen en niet om waterstof-zuurstof knalgas; anders moesten de explosies veel heviger zijn. Zoolang meerdere experimenteele gegevens ontbreken kunnen wij in deze opvatting van Toepler niet anders zien dan een vingerwijzing in de richting waarlangs het verder onderzoek zal kunnen loopen. Het spectraalonderzoek van gewone bliksemstralen heeft met zekerheid slechts de lijnen van stikstof, zuurstof en waterstof opgeleverd.

* * *

Na in het voorgaande een overzicht van den tegenwoordigen stand der wetenschap omtrent den bliksem te hebben verkregen, zal de lezer er zich wellicht voor interesseeren nog iets te vernemen over het gevaar van inslag en de afweermiddelen, die tegen het hemelvuur kunnen worden aangewend.

Gaan wij uit van het feit, dat de bliksem bestaat in een snel ionentransport door een nauw kanaal in de lucht, dan kunnen wij hieruit reeds terstond de gevolgtrekking maken, dat de bliksem dien weg zal volgen, die het sterkst geioniseerd is, tot den grond toe. Ontladingen, die in de lucht eindigen, kunnen hier buiten beschouwing blijven. Wij kunnen dus verwachten, dat die plaatsen de grootste trefkans opleveren, die het sterkst geioniseerd veld boven zich hebben. Nu weten wij uit de metingen van den potentiaalgradient, dat het statische veld van een onweersbui practisch verwaarloosbaar is; eveneens het geleidingsvermogen van den aardbodem. Dat de punt van een toren den bliksem aantrekt komt niet van een maximale toename van het statische veld daaromheen, maar van de ontladingen van tegengesteld teeken langs de torenspits.

Er bestaat een andere, veel krachtigere en algemeenere oorzaak der ionisatie nl. de aanwezigheid van radioactieve stoffen in den bodem. De verdeeling dezer stoffen in de aarde is zeer ongelijk. Zij komen het meest voor in gesteenten, die graniet bevatten en in hun ontbindingsproduct, de klei. Daarop volgen de gesteenten van vulkanischen aard en eindelijk de kalkachtige stoffen.

Indien de onderstelling juist is, dan moeten granietgesteenten meer getroffen worden dan de andere. Dit wordt door de waarneming bevestigd. Uit een 30-jarig onderzoek van Bouget, in de laatste jaren samen met Dauzère, is bovendien gebleken, dat de gevaarlijkste trefplaatsen dikwijls gelegen zijn op de contactlijnen van twee verschillende geologische lagen. Deze vormen een gemakkelijken uitweg voor het grondwater en daar vindt men dan ook de meeste warme en mineraalhoudende bronnen. Van deze laatste weet men, dat zij sterk radioactief zijn, gelijk dat in mindere mate bij alle bronnen het geval is. De onderaardsche waterstroomen, die radioactieve stoffen in opgelosten toestand bevatten, hebben deze dus in den loop der tijden langs die contactlijnen en in hun naaste omgeving neergeslagen. De radioactieve stralingen zullen dus daar het sterkst uit den bodem treden, de lucht ioniseeren en zoodoende den bliksem tot zich trekken.

Daar deze contactlijnen in bergachtige of zelfs in heuvelrijke streken juist in de dalen gelegen zijn, komt men tot het curieuse resultaat, dat het gevaar voor blikseminslag in het dal grooter is dan op den heuvel- of bergrug.

Verder hebben Elster en Geitel reeds in 1901 aangetoond, dat de lucht, die uit holen en grotten stroomt, sterk geioniseerd is. Dauzère heeft dit verschijnsel eveneens bij verschillende grotten geconstateerd. Hierin ligt een waarschuwing voor de bewoners bijv. van Maastricht en omstreken, om bij onweder niet te gaan schuilen in de uitgangen van den St. Pietersberg.

Ook heeft Dauzère het geleidingsvermogen van de lucht

bij den grond bepaald op plaatsen, die dikwijls door den bliksem getroffen worden en op andere, in de nabijheid gelegen plaatsen, die naar menschenheugenis nooit een blikseminslag hadden gehad. Deze metingen werden op elk punt een groot aantal malen verricht en onder de meest verschillende weersomstandigheden, volgens de bekende methoden van Elster en Geitel en van Gerdien. Hieruit bleek, dat onder alle omstandigheden de ionisatie der lucht het grootst is op die plaatsen, die het meest getroffen werden. De proeven van Bogaiawlensky in Rusland gaven hetzelfde resultaat.

Bovendien bleek, dat op de gevaarlijkste trefplaatsen het aantal negatieve ionen steeds grooter was dan dat der positieve ; op de veiligste punten was het juist omgekeerd. Dit is blijkbaar in overeenstemming met de theorie van Simpson. Indien nl. door het bliksemkanaal positieve ionen naar de aarde worden gedreven, is het duidelijk, dat zulk een kanaal zich bij voorkeur zal vormen op plaatsen, waar de negatieve ionen overheerschen. Het bleek ook, dat daar het meest gevallen van hagelslag of althans hagelvorming voorkwamen.

Ten slotte nog een enkel woord over onze verdedigingsmiddelen tegen de schadelijke gevolgen van blikseminslag.

Daar een langdurig en nauwgezet onderzoek aan 't licht heeft gebracht, dat de trefkans het grootst is daar, waar de gemiddelde ionisatie van de lucht in de nabijheid van den bodem het sterkst is, ligt het voor de hand deze plaatsen te vermijden. Daartoe zou het gewenscht zijn indien van overheidswege kaarten werden opgemaakt, waarop bijv. de gemiddelde ionisatiegraad voor het heele land werd aangegeven. Eenieder zou dan van te voren gewaarschuwd zijn voor het inslaggevaar en wie een woning zou willen zoeken of een nieuwe bouwen, zou dan hiermede rekening kunnen houden. Voor het aanleggen van glasculturen o.a. zou dit een belangrijk punt van overweging kunnen zijn, aangezien men zich door het vermijden der gevaarlijke trefplaatsen ook tevens tegen hagelslag zou kunnen vrijwaren.

Maar veelal is men niet vrij in de keuze van de plaats van vestiging. Men is dan aangewezen op den bliksemafleider. Hierover heeft onlangs de Belgische physicus V. Schaffers S.J. een belangwekkend boek uitgegeven, waaraan wij enkele gegevens willen ontleenen.

De veel verspreide meening over de preventieve werking der puntige bliksemafleiders wordt door de waarneming niet bevestigd. Zij ontladen de onweerswolken niet, door ioniseering van de omringende lucht. Het eenige wat zij doen is : den bliksem die hen treft naar de aarde afleiden. Ze moeten daarom niet te hoog worden aangebracht, want daardoor worden ze eerder gevaarlijk dan nuttig, omdat zij de ontlading naar het gebouw toetrekken ook wanneer deze het gebouw anders niet zou treffen. Hetzelfde geldt voor punten met radium.

Het beste is een redelijke hoeveelheid puntige draadeinden aan schoorsteenen, of andere uitstekende deelen van het gebouw, die onderling in goed geleidend verband staan. Ten einde gevaarlijke werkingen van zelfinductie te voorkomen, moeten de geleidingen geen kronkelingen of scherpe bochten vertoonen en moeten er langs alle zijden van het gebouw afleidingen naar de aarde loopen, zoodat zij dit geheel omvatten.

Bizonder veel zorg moet worden besteed aan het contact met de aarde. Een enkele verbinding door een metalen plaat zelfs in een diepen put, is onvoldoende. Het beste is, dat men het ondereinde van den geleider verbindt met een stel koperen banden, die op geringe diepte in den grond worden gelegd en zich straalsgewijs om het verbindingspunt in horizontale richtingen uitstrekken. Dan blijkt het verschil tusschen vochtigen en drogen bodem niet groot te zijn.

Moeilijker blijft nog steeds de bescherming van lange electrische bovengrondsche geleidingen. Radio-antennes beschermt men het beste op dezelfde wijze als bij de telegraaf en telefoon in gebruik is, maar dan liefst zoo, dat deze bescherming buitenshuis worde aangebracht en men een af-

zonderlijke en goed geaarde geleiding naar den grond maakt.

***

In het voorafgaande hebben wij getracht den lezer een overzicht te geven van de theorie over den bliksem, die bij den huidigen stand der wetenschap ons het best gefundeerd toescheen. Het zou te veel gezegd zijn indien wij beweerden, dat zij ons in alle opzichten voldoet, ons Nederlanders vooral. Wij moeten niet vergeten, dat de waarnemingen van Simpson en zijn minutieuze verklaring van het ontstaan van den bliksem vooral betrekking hebben op tropische onweders. In ons land komen vaak onweders voor, wier gedrag vrij sterk afwijkt van dat der onweders in de tropen, zooals ook onze bekende meteoroloog Van Everdingen terecht heeft opgemerkt. Wij kennen hier te lande, behalve de warmte-onweders, minstens nog een andere, zeer belangrijke en gevaarlijke soort nl. de storm-onweders, en het is geenszins duidelijk, hoe het beginsel der splitsingsruimte en van een eenigszins stabiel 8-meter-ovaal daarop zou kunnen worden toegepast. Maar zelfs op onze talrijke kleine, maar vinnige, plaatselijke zomer-onweertjes ondervindt de toepassing niet geringe bezwaren.

Men kan evenwel niet ontkennen, dat met de theorieën van Wilson, Simpson, Dauzère en anderen de wetenschap over het onweder een heele stap verder is gekomen. Misschien zal het aan Prof. v. Everdingen en zijne medewerkers gelukken ook voor de onweders hier te lande een gewijzigde theorie op te stellen en zullen in verband daarmede de nog duistere punten in de andere theorieën meer en meer verdwijnen. De bliksem is een natuurverschijnsel, dat in zijn ontzagwekkende kracht den mensch imponeert en hem getuigt van Gods Majesteit; door zijn geheimzinnigheid in den oorsprong, met zoo eenvoudige gegevens als waterdruppels en warmtewerkingen, prikkelt het ons sterk om de geheimen te achterhalen, die Gods Wijsheid in de onlevende stof heeft vastgelegd.

A. MULDER.

UIT DE PERS.

Felix M. Cappello, S.J.: *De Matrimonio* editio 3a. (1933). Marietti, Turijn. L. 35. — Reeds vroeger heb ik dit alom verspreide en zeer gunstig besproken werk van pater Cappello, professor der gregoriaansche Universiteit te Rome besproken, zoodat ik het niet opnieuw behoef aan te prijzen. In deze laatste uitgave zijn alle latere decreten der romeinsche Congregaties bijgehouden, en op vele plaatsen is de Constitutie „Casti connubii" van 31 Dec. 1930 verwerkt. Als ik een kleine verwondering zou mogen uiten, zou deze betrekking hebben op twee punten; *vooreerst* wordt in No. 351 maar met een paar woorden gesproken over de vraag, of er bij de vrouw impotentie is, wanneer de vagina niet aan het begin maar aan het uiteinde is afgesloten, terwijl hierover toch verschillende antwoorden der S. R. Rota bestaan, en vooral de hoogst interessante behandeling dezer vraag bij de Signatura Apostolica 27 Juni 1931; *vervolgens* spreekt Schrijver in No. 819 bij de middelen ter voorkoming van onanisme en bij het aangeven van de tijden, in welke conceptie meer waarschijnlijk is, geheel volgens de vroegere opvatting, zonder ook maar een woord te zeggen over de theorie van Ogino-Knaus, wat toch wel had mogen geschieden, ook al zou men deze nog niet voldoende bewezen achten. — Dit boek van ruim 1000 bladzijden is voor theologische studenten en priesters bijna onmisbaar.

H. Beijersbergen.

Bij J. J. Romen en Zonen, Roermond, is in de Ster-Serie verschenen: *Met Jesus*, een bundel Christusgedachten uit de Engelsche Mystiek door **een Karthuizer,** uitgegeven en ingeleid door **Jos. van Wely, O.P.** Wij kunnen waarlijk niet anders doen, dan èn uitgever èn inleider gelukwenschen met het aandeel dat zij gehad hebben in de publicatie van dit werkje. Immers vanaf de eerste bladzijde reeds wordt men gepakt en niet meer losgelaten door deze uitermate belangwekkende verzameling van veel van het schoonste wat de Engelsche Mystiek ons schonk. Wij behoeven den lezer slechts de namen te noemen van de geestelijke schrijvers, van wie eenige fragmenten van mystieke belevenissen hier verzameld zijn, om hem dadelijk te doen beseffen dat het

lezen en overwegen van deze korte hoofdstukjes een schoone en hooge ervaring zal zijn.

Van Richard Rolle, den heremiet (± 1349) zijn hier b.v. opgenomen een lijdensmeditatie en een stukje uit: „Our daily work", van een directheid van visie en een waarachtig bovenmenschelijk ervaren, dat het simpele lezen er van den mensch opstuwt tot het Licht der Waarheid met een vaart, die des Heiligen Geestes is.

Uit de „Revelations of Divine Love" van Juliana van Norwich zijn hier 10 stukjes opgenomen, waarvan vooral het zevende en negende verrukkelijk zijn van eenvoud.

Het is duidelijk dat de Karthuizer dit 7e fragment koos, want ligt de kern van zijn levensbeschouwing niet in den uitroep van Sint Bruno: „O Bonitas!" (O Goedheid!)? En nu luistere men eens even naar wat Jesus hier tot Moeder Juliana zegt, sprekende over het groote kwaad: „'t Betaamde dat er zonde zou zijn, doch eenmaal zal alles goed zijn, ja, alles zal goed zijn en alle ding zal goed zijn!"

Het negende handelt ook hierover, doch daar geeft Juliana haar onthulling over die Groote Daad, die God eenmaal doen zal, door alles weer goed te maken, „maar hoe dat zal geschieden, weet geen schepsel beneden Christus". Men proeft den grooten rijkdom van het binnenleven van deze heilige kluizenares reeds uit deze aanhalingen.

Van de mystiek van Walter Hylton, van wien hier eenige fragmenten, voornamelijk uit: The Scale of Perfection, zijn opgenomen, zou het zeer zeker de moeite loonen een vergelijkende studie te maken met de mystieke theologie van de ons meer bekende gidsen van het geestelijk leven, met name den H. Johannes van het Kruis, aan wiens leer Hylton's verhandeling over „de lichtende duisternis" (III, 7) doet denken.

Het gesprek van Jesus met Margreta Kempe (± 1300) is een van de grootste of liever kostbaarste juweelen uit deze verzameling (IV, 6). Dit „homely discourse" doet ons toeven op een sneeuwwitte hoogte van het princelijk leven der ziel, en zoo wij trachten naar deze raadgevingen te leven, zullen wij zuiver zijn voor Zijn aanbiddelijk Aanschijn.

Om de opsomming volledig te maken, noem ik nog een gedicht uit een 14'eeuwsch handschrift, een smeekgebed van Richard de

Castre (± 1430) en een epiloog uit het bekende boek van Mgr. Benson : „The friendship of Christ."

De samensteller schreef een hoofdstuk vooraf over Christusdevotie en Engelsche Christusmystiek, bladzijden, die waard zijn gelezen te worden door iedereen (Katholiek of andersdenkende), in wien de stem van het innerlijk leven nog niet geheel gedoofd is door de 1933-cultuur.

Aan Pater van Wely O.P. was de dankbare taak beschoren, dit werk van een anonymus bij het publiek door zijn naam en autoriteit in te leiden. Wij kunnen er zeker van zijn, dat hij het met vreugde deed, getuige de gloedvolle woorden, waarmee hij dezen bundel en zijn bewerker prijst.

Waarlijk dit is een boek, dat niet alleen ons aller aandacht verdient maar ook ons aller liefde. *W. Hofstra.*

Evangelie en Eucharistie. Uit het Braziliaansch van **H. Rohden Pr.** door **A. Grijpink, C.SS.R.** J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maeseyck. — Samenspraken met Jezus in het Allerheiligste Sacrament, gegrond op het H. Evangelie; ten gebruike bij de H. Communie, het Bezoek, Veertigurengebed en het H. Uur. Er wordt door hen die dagelijks ter H. Tafel naderen wel naar zoo'n boek gevraagd. Hier vinden ze zeker wat ze zochten : eenvoudige meditaties van zoo bescheiden devotie, dat ze de biddende ziel niet belemmeren zich van het boek los te maken. In den waren zin zijn deze bladzijden „dienend". Meer is ook niet noodig en nuttig zijn ze steeds. *J. Thewissen.*

Robert de Nobili, l'Apôtre des Brahmes. Première Apologie. 1610. Texte inédit latin traduit et annoté par le P. **Pierre Dahmen, S.J.** de la Mission du Maduré. Préface par le P. Alex. Brou, S.J. (Bibliothèque des Missions. Memoires et Documents. Vol. III) 207 blz. Paris, Editions Spes, 1931. — De schrijver, die zelf als missionaris in de Madura-missie van Voor-Indië met de toestanden daar vertrouwd is geworden en tevens thuis is in de Sanskriet, Famil en Telugu-talen, heeft reeds door twee vroegere publicaties over de Nobili zich in het moeilijke vraagstuk van de Malabaarsche riten terdege ingewerkt. Hij legt ons nu het eerste groote verdedigingsgeschrift van den veel bestreden missionaris voor.

Na een inleiding over de voorgeschiedenis van de missie en

over de persoonlijkheid van de Nobili, diens indologische kennis, zijn arbeid als missionaris en zijn letterkundig werk, volgt de Apologia, zoowel in het oorspronkelijke latijn als in een vrije Fransche vertaling.

Eerst weerlegt de Nobili de voornaamste punten van aanklacht van zijn tegenstander P. Fernandez S.J., wiens brief van 7 Mei 1610 aan den visitator van de Madura-missie, P. Nic. Pimenta, de aanleiding is geworden van het geschil (De brief zelf wordt in den Portugeeschen tekst en in een fransche vertaling als aanhangsel afgedrukt, blz. 195—205). Dan bewijst hij de toelaatbaarheid van de vier voornaamste gebruiken, welke door P. Fernandez waren aangevallen : het dragen van het brahmanensnoer en de „kudumi" (haarvlok), het gebruik van het sandelhout en de veelvuldige wasschingen. Vervolgens komen eenige woordveranderingen in den Tamilschen catechismus ter sprake en het gebruik van den naam Prangui in de beteekenis van Christen.

Het is vooral aan de Nobili's apologia te danken, dat de eerste periode van den Malabaarschen ritenstrijd werd beëindigd met de bekrachtiging van de vier bestreden gebruiken door de bulle van 31 Januari 1623 van Paus Gregorius XV. Ook deze bulle wordt als aanhangsel afgedrukt.

C. Wessels.

Dr. Bernard Zuure : *Oeroendi-krabbels.* Uitg. N.V. De R.K. Boekcentrale, Amsterdam. Prijs f 1.60. — Behalve om zijn wetenschappelijk georienteerde uitgaven van missiologisch en ethnologisch belang, welke in het fransch zijn uitgegeven, is Pater Zuure in Nederland en Vlaanderen vooral bekend om zijn vlotte en levendige „Afrikaansche Vulpenkrassen". Ook in deze haastige „Oeroendi-krabbels", ongetwijfeld neergeschreven tusschen een schietgebed en een zucht van vermoeienis bij het vele werk, ontplooit zich Pater Zuure's talent : de kunst om belangstelling te wekken voor zijn dierbare negermissie, in den goeden zin reclame te maken, frisch te vertellen over alles en nog wat.

J. t. B.

Dr. J. van der Bilt : *De Astronomische Hemelverschijnselen.* W. J. Thieme & Cie, Zutphen, 1933. 251 blz.; ing. f 3.90, geb. f 4.90. — In dit werk van populair-wetenschappelijke strekking

beperkt de schrijver zich voornamelijk tot de verschijnselen die met het bloote oog of althans met een kleinen kijker waarneembaar zijn. Achtereenvolgens behandelt hij de hoofdzaken van het zonnestelsel, de aarde en haar bewegingen en jaargetijden, den tijd, de knoopenlijnen en haar beteekenis voor de hemelverschijnselen, „de dag rond", „de maand rond," „het jaar rond," met een korte beschouwing over den melkweg. Dan volgen eenige getallen-opgaven en 12 maandkaartjes van den sterrenhemel.

Het is een boek, zooals men het van dezen schrijver verwachten kon, frisch en levendig, klaar en degelijk, echt hollandsch en oorspronkelijk. Hier is een vakman aan 't woord, die met volkomen ongedwongenheid weet af te dalen tot het peil van den ongeschoolden lezer en in onderhoudende taal zijn belangstelling weet gaande te houden en te boeien tot het einde toe. Telkens wordt men verrast door de rijke opmerkingsgave van den schrijver, waardoor tal van verschijnselen, die anders onopgemerkt voorbijgaan, scherp worden gesteld in het gezichtsveld, zoowel in ruimte-, als in projectiebeeld. En telkens wordt de lezer door een stel welgekozen vragen in staat gesteld, om zijn verkregen inzicht te toetsen.

Volgens den opzet is het „een boek met dubbele strekking, dus van een schoolboek, dat zich ook door volwassenen prettig laat lezen, van een boek voor ontwikkeling van den volwassene, dat tevens een prettig schoolboek kan zijn." Die opzet lijkt mij volkomen geslaagd. Het ware zeer te wenschen, dat dit boek werd ingevoerd als leiddraad bij de studie voor de hoofdacte. Als handboek voor onze middelbare scholen lijkt het mij wat te omvangrijk. Zeker mag het in geen jongens-bibliotheek ontbreken, en nog veel minder op den lessenaar van den leeraar, die met het onderwijs in de kosmografie belast is.

Het boek is uitstekend verzorgd, zoowel door den schrijver als door den uitgever. De recensent heeft niet eens de voldoening, van een drukfout te kunnen aanwijzen. Nieuwe en oorspronkelijke figuren en sprekende grafieken zijn er met de vleet. Het allernieuwste is een opname gemaakt aan de nieuwe pauselijke Sterrenwacht te Castel-Gandolfo!

J. Stein.

NIEUWERE WIJSGEERIGE LITTERATUUR BEOORDEELD.

1. *Jacques Maritain*: Distinguer pour unir, ou: Les Degrés du Savoir (pp. XVII, 919). Desclée de Brouwer et Cie, Paris, 1932.
2. *Prof. Dr. Ph. Kohnstamm, Prof. Dr. J. Jordan, Prof. R. Casimir, Prof. Dr. B. J. H. Ovink, Prof. Mr. Dr. Leo Polak, Prof. Dr. J. Clay, Dr. H. W. van der Vaart Smit, Prof. Dr. F. Sassen, e.a.*: De Wijsbegeerte in haar verhouding tot ons hooger onderwijs (pp. 85). Erven F. Bohn, Haarlem, 1933.
3. *Dr. C. van Benthem, O.P.*: Goed en Kwaad, I (serie: Wijsgeerige Grondbegrippen (pp. 46). J. J. Romen en Zonen, Roermond. z. j.
4. *Fr. Bern. M. Mariani, O. Serv. B.M.V.*: Philosophiae Christianae Institutiones in usum adolescentium, vol. I Logica et Metaphysica generalis (pp. XXVII, 334); vol. II Philosophia naturalis, Psychologia et Metaphysica specialis (pp. XXXII 745). Marietti, Turijn—Rome, 1932, 1933.
5. *Karl Schmieder, C. s. Sp.*: Alberts des grossen Lehre vom natürlichen Gotteswissen (pp. XII, 178). Herder en Co, Freiburg i. B., 1932.
6. *Kardinal Franz Ehrle, S.J.*: Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit; 2e vermehrte Auflage besorgt vom Fr. Pelster S.J. (pp. X, 99). Herder, Freiburg i. B. 1933.
7. *J. Fröbes, S.J.*: Cursus brevior psychologiae speculativae, in usum scholarum (pp. 484). P. Lethielleux, Paris, 1933.
8. *Dr. Fr. Taymans d'Eypernon, S.J.*: Le Blondélisme (pp. IX 188). Museum Lessianum, Leuven, 1933.
9. *Prof. Dr. D. H. Th. Vollenhoven*: Het Calvinisme en de Reformatie van de Wijsbegeerte (pp. 319 met Aanteekeningen pp. 28). H. J. Paris, Amsterdam, 1933.

1. In Maritains jongste boek, waarin verschillende reeds vroeger verschenen opstellen verder zijn uitgewerkt en tezamen gevoegd, behandelt de bekende Fransche professor aan het Institut Catholique van Parijs de verschillende niveau's van het menschelijk weten. Achtereenvolgens worden in dit opzicht de experimenteele wetenschappen, de wijsbegeerte der natuur in haar verbinding met de wetenschappen vooral, de metaphysica en na deze natuurlijke wetensvormen het bovennatuurlijk kennen bezien, dat begint met

het geloof en zijn hoogste top bereikt in de mystieke ervaring.

Dat in dit boek veel moois, goeds en diepzinnigs staat, is uit het onderwerp reeds te concludeeren en de naam van den schrijver staat er borg voor dat aan deze verwachtingen van het onderwerp ook wordt voldaan. Alles te noteeren wat er voor rijkdom van gedachten wordt geboden, is hier ondoenlijk ; voor de mooie bladzijden over S. Joannes a Cruce, en over het verschil tusschen mystiek en ontologisch taalgebruik mag wel een uitzondering worden gemaakt. Als er hier verder het een en ander ter bemerking wordt voorgedragen, dan is dit niet ten nadeele van het vele goeds.

M. wil, zooals bekend, trouw Thomist zijn, en om zoo onverdacht mogelijk in dit opzicht zich te toonen heeft hij steeds de interpretaties gekozen van Cajetanus en Joannes a S. Thoma onder de ouderen, van Gardeil en Garrigou-Lagrange onder de nieuweren. Van deze commentatoren wil M. steeds de toegewijde leerling zijn. Waar ook in den laatsten tijd van andere zijde zeer diepgaande beschouwingen over S. Thomas' kenprobleem met wat daarmee samenhangt, zijn aangebracht (o.a. Gény, Maréchal, Picard, Söhngen, Rousselot enz.), is het jammer dat dit hier niet of nauwelijks wordt vermeld of luchtig wordt bestreden. Over het algemeen trouwens worden de moeilijkheden (b.v. p. 534) weliswaar met veel woordenrijkdom maar niet grondig genoeg behandeld. En soms kan het Thomisme zooals M. het voorstaat uit zijn eenmaal aangenomen positie een soort letterbehoud schijnen (b.v. p. 827—843 waar P. Sertillanges O.P. wordt bestreden) en wel zóó dat ook hier de geest alleen de levendmaker blijkt. Elders waar M. graag overeenstemming ziet (zoo b.v. tusschen S. Thomas en S. Augustinus, S. Thomas en S. Joannes a Cruce enz.) worden de woorden met hun beteekenis veel soepeler gemaakt. De noot op p. 156 is daarvan een merkwaardig voorbeeld. Jammer dat op verschillende plaatsen de schr. na veel mooie formules juist daar uitscheidt met de behandeling van een punt, waar men een doorbraak naar diepere lagen verwachten mocht (zoo o.a. p. XV, 273 enz.).

Vele bldz. gaan natuurlijk ook in dit boek over de realiteitswaarde der natuurwetenschappen en hare methode. Met M. werd daarover ook in dit tijdschrift (Studiën, Mei 1927) reeds gedisputeerd. Naar aanleiding daarvan tracht M. nu zijn standpunt verder te praeciseeren (vgl. p. 85). Deze zaak uitgebreider te behandelen, zou de moeite loonen, maar het raam van een recensie verre te buiten gaan, en zou ook het best door M.'s vroegeren opponent geschieden. Nu moge slechts aangestipt zijn, dat m.i. M. geen duidelijke taal gebruikt wanneer hij schrijft over realiteit, ens reale en rationis, hoewel hij verschillende pag. aan den uitleg hiervan wijdt. Zoo wordt b.v. p. 274 in de noot aan het nombre transfini een zekere entité réelle toegekend en in den tekst staat het zonder meer bij de entia rationis vermeld. Ook de noot op p. 915 laat zien hoe onklaar er gewerkt wordt met réelle, actuelle, possible. Tegen de stellingen op p. 72 over de definities van ellips en vierkantswortel waren bedenkingen in hetzelfde kader te maken.

M. heeft groote voorliefde voor schematische voorstellingen (vrgl. p. 78, 501, 529, 619, 885). Ze hebben voordeelen, maar gevaren om er een te groote mathematische waarde in het philosophische aan toe te kennen, ontbreken niet. Een waarschuwing daaromtrent ware niet overbodig.

Opmerkelijk is dat in dit boek waarin over al de overige graden van het kennen gehandeld wordt, de schoonheidsintuitie geen plaats heeft gevonden. In vol wijsgeerig verband staat het schoone toch nog wel inniger dan het object der natuurwetenschappen, en in den gang van het wijsgeerig denken ontmoet de geest dichter bij huis de aesthetica dan de physica. Misschien heeft de schr. van Art et Scolastique hier niet in herhalingen willen vallen.

Graag wordt aan het eind dezer critiek nog eens onderstreept, dat er ondanks deze bemerkingen veel kostbaars over het weten in zijn verschillende hoogten, zooals S. Thomas het terecht zag, bijeen is gegaard.

2. In dit boekje worden de verhandelingen in het licht gegeven van het congres der Afdeeling Nederland van de Kant-Gesellschaft, 29 en 30 Dec. 1931 te Amsterdam gehouden. De beteekenis der wijsbegeerte wordt beschouwd in het algemeen voor de universiteit, en in het bijzonder voor de natuur- en geesteswetenschappen. Gelukkig verschijnsel, dat men meer en meer begint in te zien, gelijk uit deze inleidingen en critische beschouwingen blijkt, hoe positivistisch de 19e eeuw was ingesteld, en hoe ook onze Hooger Onderwijswet de duidelijke sporen draagt in dien tijd ontstaan te zijn. Met het streven, in deze congresdagen voorgestaan en in deze bladzijden uitgeschreven, kan ook van onze zijde van harte gesympathiseerd worden, vooral met de motiveeringen en de wenschen zooals prof. dr. F. Sassen ze hier (p. 75—78) heeft geuit.

3. Dit deeltje der philosophische Brochurenreeks handelt over den zetel der moraliteit en werkt in een overeenkomstig het onderwerp vrij goed leesbare taal uit, dat de verhouding tot het moreel goede en kwade, in 's menschen vrijen wil gelegen is. Dat de worsteling der wijsgeerige begrippen met de Nederlandsche taal groot is, blijkt wel eens, als er moet gesproken worden van een natuurwerkvermogen, attingeeren, ex visceribus rei. De tegenstelling tusschen noodzakelijk en vrij, zooals die hier wordt uitgewerkt (pp. 18, 39), staat weliswaar in verschillende schematiseerende handboeken aldus opgegeven; waar S. Thomas echter dieper op de zaak ingaat, behandelt hij terecht, dat er van vrij willen ook daar sprake kan zijn waar determinatie en geen keuze is: God wil zich zelf vrij, hoewel noodzakelijk; de zaligen in den hemel zijn in hun Godsliefde vrij en toch gedetermineerd enz. Bijna letterlijk staat tegenover schr.'s woorden op p. 18: „De willende mensch wil het gelukkig zijn niet vrij, maar onontkoombaar, dus noodzakelijk," S. Thomas' synthese: „Voluntas *libere* appetit felicitatem, licet *necessario* appetat illam" (De pot. 10. 2. ad 5; vrgl. De ver. 24. 1. ad 20 enz.). Een volledige

uitwerking van dit punt heeft aan schr. wellicht, en niet ten onrechte, buiten de maat van een brochure geleken. Als allereerste orientatie kan dit brochuurtje nuttig werk doen; de andere problemen van de moraliteit van het goed en kwaad hopen we binnenkort behandeld te zien.

4. De schrijver (Mariani) van dit handboek, dat in zijn twee deelen tezamen over de 1000 bldz. telt, zegt zich trouw aan de leer van S. Thomas v. Aquine te willen houden, en dit voornemen wordt dan ook hoog geprezen in de inleidende brieven van twee kardinalen die het werk begeleiden, Kard. Lépicier, schrijvers ordebroeder en vroegere leermeester, en Kard. Bisleti. Over het algemeen is naar de uitvoering van dit voornemen zeker krachtig gestreefd; hier en daar schijnt het echter minder geslaagd. In de Revue de Sciences phil. et théol. (fevr. 1933 p. 71—76) werd van onverdachte zijde op dat niet-slagen in meerdere gedeelten reeds gewezen. Zoo is uit de logica minor het probleem der universalia weggehaald, en daarmee het fundament der thomistische logica. In de logica major wordt het kritisch probleem behandeld, waaromtrent men toch langzamerhand wel tot het inzicht komt, dat dit metaphysisch dient behandeld te worden. Bij de metaphysica specialis (theodicea) kan men, buiten de plaatsen waar S. Thomas letterlijk geciteerd wordt, meermalen maar weinig thomisme herkennen. Dat Gods bestaan met zgn. physieke argumenten te bewijzen is, waarnaast een categorie van metaphysieke argumenten zou staan, is toch zeker tegen letter en geest van den Aquiner. — En ook buiten dit punt van Thomisme om is nog wel het een en ander op te merken. Het probleem der Scientia media is den auteur ten eenenmale ontgaan. (p. 690). Over Pantheïsme, de eigenlijke kwestie in de Godsleer, geen woord. In de natuurphilosophie is het arg. voor de zelfstandigheidsveranderingen in anorganicis niet bewijzend (p. 83). In de verzoening der hylemorphistische-theorie met de leer der corpuscula wordt over 't algemeen Nijs gevolgd, maar of overal het juiste begrip

daarvan aanwezig is, valt te betwijfelen. Wat er staat over de moleculairtheorie is op zijn minst onbegrijpelijk ; evenals over den numerus atomicus ; aether is geen medicum elasticum ; isotopen en isobaren zijn niet beperkt tot de radioactieve elementen. Verschillende zinstorende fouten kunnen in dit verband moeilijk als drukfouten worden beschouwd. Van de opmerkelijke verzoeningspoging der moderne theorieën met het hylemorphisme die door P. Hoenen S. J. in zijn Cosmologia is gedaan, zou hier met vrucht kunnen worden kennis genomen. In de psychologie zijn verschillende beweringen over het spiritisme nog al wat erg simplistisch, waartusschen overigens veel wordt gevoegd wat eerder bij moraaltheologie of dogma thuishoort.

Hier en daar moeten Italiaansche verzen van Dante of citaten uit S. Augustinus, Boethius e.a. een oase bieden tusschen het dorre woestijnzand der taal, dat zooals in de meeste handboeken, ook hier weer in onafzienbare verten ligt uitgespreid.

Dat hier dus het ideale neothomistisch handboek geboden wordt, daarmee kunnen we maar matig instemmen. Zouden de eischen te zwaar zijn ?

5. Veel waardevols is hier bijeengebracht, en dit onderzoek door P. Schmieder hier gedaan kan bijdragen om te achterhalen wat S. Thomas van zijn leermeester reeds gehoord heeft omtrent de vijf wegen der Godsbewijzen. Uit Albertus is een rijk materiaal vergaderd en met een zeker bekwaam inzicht in een systeem geplaatst.

Nochtans is het historisch perspectief zelf in deze studie te veel verwaarloosd. En over het algemeen worden vele punten wel erg compendieus afgehandeld. Zoo zou b.v. op p. 14 het onderscheid tusschen intuitie en redeneerend kenvermogen toch veel dieper en met meer metaphysieke grondslagen zijn aangegeven, zoo het werd gezien in de subject-object-verhouding en de immanente transcendentie daarvan. Schrijvers eigen kenmetaphysiek is niet scherp opgezet en daardoor komen de verhandelingen over het ontologisch argument,

aangeboren Godsbegrip, Godsbewijs enz. bij S. Albertus en de Patristiek niet goed tot hun recht.

6. Dit boekje, dat volgens P. Pelster zich op de eerste plaats richt tot de academische jeugd, theologen en niet-theologen, laat groei, bloei, verval en heropleving der Scholastiek zien. Terecht wordt onderscheid gemaakt tusschen Scholastiek en Thomisme. De punten die de Scholastieken verdeelen, krijgen nog al ruim plaats (misschien wel wat al te ruim) in dit boekje van 100 bldz. en dat de heruitgever hier aan 't woord is, is aan zijn geliefkoosde thema's wel te herkennen. — Toch is het goed om in dit boekje met gezaghebbende Kardinaalswoorden, en door iemand die de scholastiek in haar zin en beteekenis door en door kent, de bedoeling te hooren uiteenzetten van de documenten der laatste Pausen, wanneer zij op den H. Thomas Aq. als den te volgen meester wijzen. In het interpreteeren van deze verplichtingen zijn al te onbevangen gemoederen meermalen wel eens te rigoureus opgetreden. Wanneer ook hier weer dit vraagstuk wordt onderzocht en bepaald hoever de verplichtingen precies reiken, zit niet de bedoeling voor om geen stap verder te gaan dan strikt is voorgeschreven, maar dan geldt het vooral een serene beschouwing der vraag: in hoever het autonome wijsgeerig denken toch nog den invloed van het kerkelijk gezag dient te ondergaan, in hoever het zelfstandig denken beinvloed wordt door het geloof.

7. Fröbes handboek bedoelt een synthese te geven van de scholastieke psychologie met de nieuwere ontdekkingen der experimenteele zielkunde. Nochtans is de laatste zijde sterker ontwikkeld dan de eerste. Een strikt samenhangend kensysteem in verbinding met de metaphysiek, de zijnsleer, ontbreekt (vrgl. o.a. waar gehandeld wordt over de kennis der singularia — voor het bestaan der species intellig. wordt alleen een bewijs gehaald uit de memoria intellect.). Veel positiefs staat er in: zoo b.v. een beschrijving der keuze-

elementen volgens gedane experimenten (p. 304). Dat experimenten op dit gebied van het liberum arbitrium ons iets van het wezen zouden kunnen leeren, ligt wel ver van speculatieve metaphysieke opvattingen en is positivistisch getint. Doordat de auteur in alles eclectisch te werk gaat, staan er natuurlijk veel bruikbare gegevens en goede stellingen in, maar de groote lijn in het metaphysische ontbreekt.

8. Het werk van Taymans d'Eypernon wil een uitleg geven van Blondel's philosophisch systeem, dat moeilijk te benaderen is, daar M. Blondel's hoofdwerk *L'Action* niet meer in den handel is, en het wijsgeerig vocabulaire van dezen auteur daarenboven een inwijding noodzakelijk maakt. Critiek te leveren op het Blondelisme wordt door schr. niet bedoeld, maar wel Blondelisme en Thomisme in hun aanrakingspunten nader te brengen. De schr. schijnt zich echter wel bewust hiermee het louter notioneel, abstract en „rationalistisch" opgevatte Thomisme niet te kunnen verzoenen.

Het werk bevat, buiten een uiteenzetting van Blondel's methode, ook een parallel van deze philosophie met Kants Kriticisme en Bergsons Intuitionisme, die uitvalt ten gunste van den eerste, daar bij Blondel op het transcendentale plan plaats is voor een metaphysiek, en voor een objectieve waarheid, die niet met een mystieke intuitie en toch door een *élan vital* gegrepen wordt. Tevens wordt behandeld hoe het religieus probleem de kern van Blondel's systeem vormt, zoodat het een religieuse wijsbegeerte is, een katholieke zelfs, daar hier de juiste verhouding van natuur en bovennatuur wordt ingewerkt. Als aanhangsel geeft de Schr. een verklarende lijst van Blondel's eigen wijsgeerige terminologie, waarmee door Bl. zelf, evenals met het geheele werk, algeheele instemming werd betuigd.

Er is in Blondel's wijsbegeerte een groot gewicht gehecht aan den coëfficient van het affect, en het subjectieve ik. De waarde van dit alles kan niet worden miskend. Dat er in de waarheid, ook in de bovennatuurlijke en daar vooral, een

element zit, dat aan de diepste menschenbehoefte voldoet, mag zeer sterk worden benadrukt. Maar geenszins mag dan de collectieve ervaring, de historische traditie, het kortweg genoemde „objectieve" te veel in de schaduw blijven.

Een enkel woord van beoordeeling, waarin zulke zaken klaar werden aangegeven, had in dit overigens zeer mooie boek van P. Taymans niet misstaan.

9. Het boek van Dr. Vollenhoven, hoogleeraar aan de Amsterdamsche Vrije Universiteit, is een doorwerking op hetzelfde thema, waarover zijn onlangs verschenen arbeid reeds handelde: De Noodzakelijkheid eener Christelijke Logica. Daar schr. een synthese tusschen het christelijk geloof en de gangbare wijsbegeerte, ook de vroeger verbreide systemen onmogelijk vindt, en hij toch er van overtuigd is, dat Gods woord alles, en dus ook het wijsgeerig denken doordringen moet, is zijn opzet derhalve, ook het wijsgeerig bezinnen tot een reformatie te brengen en wel in den zin van het Calvinisme. Schr. splitst zijn werk in twee deelen, een systematisch en een historisch deel ; in het eerste behandelt hij wat Calvinisme is, en wat de grondmotieven van een schriftuurlijke en een onschriftuurlijke wijsbegeerte zijn. In het tweede deel worden achtereenvolgens de voornaamste richtingen vóór en na Chr. opgesomd van het partieel theïstisch denken waaronder schr. de denkhouding verstaat die wel een dualisme tusschen God en kosmos erkent, maar evenals een pseudo-religie een deel van den kosmos voor goddelijk houdt (p. 52). Dat er in dit boek een volle lading materiaal verwerkt is, dat er interessante perspectieven worden getoond, dat er een berg eruditie is aangerold, treft reeds bij den eersten aanblik, en de aanteekeningen zijn daar om het verder te rechtvaardigen. Of die lading niet tot overlading is geworden, of er in het historische deel ook niet veel is aangevoerd wat slechts zeer zwak met wijsgeerige opvattingen samenhangt, mag wellicht overwogen worden.

Wat door alles heenloopt, is schr.'s opvatting van de

natuur-genade-verhouding, waarin hij het echte Calvinistische standpunt belijdt. Het voorbijgaan der veronderstelling dat de natuur van den mensch uit de natuur van den kosmos God zou kunnen bewijzen, daar volgens schr. dit kennen van God niet zonder openbaring en wel woordopenbaring zou kunnen geschieden, is al een stuk reformatorisch Calvinisme, geheel aansluitend aan de stelling, waarin de algeheele verdorvenheid van den mensch na den zondeval gepreekt wordt (p. 21). Hier worden onderscheidingen tot tegenstellingen toegespitst. Ook de talrijke onderscheidingen der functies (p. 31) loopen gevaar het éénheid-gevende beginsel der onderdeelen te verwaarloozen. Over het gewettigde van ieder dezer onderscheidingen en benamingen zou nog wel een twijfel geopperd mogen worden. Waar schr. het heeft over de afwijzing door Rome van de scheiding tusschen denken en gelooven (p. 39), mag wel opgemerkt worden, dat Rome die verhouding denken-gelooven speculatief nog wel iets verder heeft uitgediept, dan alleen op te stellen dat het denken institutionair, met een uiterlijken gezagsband verbonden verloopen moet.

Genade beteekent bij schr. alleen : zonde-verlossend. Daarom krijgt Gods openbaring pas na den zondeval het karakter van genade (p. 41). En het tegenovergestelde van genade is dus niet natuur, maar „toorn Gods" (p. 45). Dat Rome's opvattingen anders zijn ziet schr. goed, maar dat het genade en genademiddelen vereenzelvigt, dient gecorrigeerd (p. 46).

Met de noodige onderscheiding is toch zeker op te vatten wat schr. over S. Augustinus zegt, die de kerk zou zien als het einddoel van den staat (p. 137). Eigenlijk laat schr. hier (op p. 137, 138) wel zeer duidelijk zien, dat Augustinus geen calvinist was, wat vooral uitkomt in zijn opvatting omtrent kerk, uitverkiezing en het willen met de goede werken als gevolg. Bijna iedere zin echter vraagt hier om nadere preciseering (p. 138). Zoo b.v. de stelling dat Augustinus' kerkbegrip op de gedachte berust, dat de H. Geest zich met zijn genade binnen de grenzen van het instituut zou houden.

— Dat het in den Christus herstelde koningschap der menschheid werd versmald tot een zuiver politisch ambt in de vroege middeleeuwen, is toch moeilijk te onderschrijven, ook al zijn de pausen en bisschoppen dan tegelijk politieke personen. Naast dit politieke bleef toch over het algemeen het spiritueele primeeren, ja was dit toch eigenlijk fundament van politieken invloed (p. 164). Dat bij deze synthesen misschien wel iets van het eene element, het geestelijke, is verminkt, kan niet worden ontkend, al moet ook hier de leiding der Voorzienigheid in het aanpassen aan tijdsomstandigheden en het bevredigen van bepaalde behoeften ook door bovennatuurlijke tegemoetkoming niet worden verzwegen. Dat de elementen van het Grieksch-hellenistisch systeem en van de grondgedachten der H. Schrift in de ééne synthese, en die van deze eerste met het Germaansche leven in de andere willekeurig zijn verbonden, is alleen vast te houden als schr.'s natuur-genade opvatting wordt vooropgezet; als het *gratia perficit, non destruit naturam* totaal wordt verlaten, en daarmee dus alle fundament voor de bovennatuur wordt ondergraven. Statisch mag misschien schr.'s opvatting ook wel heeten, omdat zijn genade-idee allen groei in den tijd van het geestelijk element uitsluit, en de 9e en 10e eeuw veroordeelt, omdat ze niet in alles die kanten van het geestelijke hebben beklemtoond, die een Calvinist uit de 20e eeuw het liefst zag geaccentueerd.

Uit schr.'s opvatting over zonde en natuur volgt ook, dat hij een verbinding der grondmotieven van de Aristotelische philosophie met wat hij noemt de schriftuurlijke wijsbegeerte voor onmogelijk houdt, even onmogelijk als een christianiseering van het Platonisme (p. 102). — Maar de verdeeling van necessarium (o.a. wiskunde) en contingens (physis) behoeft nog niet per se als de heidensche wijsbegeerte van noodlot en toeval te worden gezien. Het apriorisme der wiskunde ligt ook bij Aristoteles nog door een niveauhoogte gescheiden van de logica en metaphysica daar Aristoteles wel ter dege onderscheid maakt in zijn zgn. drie abstractiegraden.

Dat zoowel Plato als Aristoteles den kosmos tot het goddelijke herleiden, en iets van het goddelijke evenzeer terugvinden in den metaphysischen staat als in de aprioristische wetenschap, maakt juist dat er in hun systemen fundamenten liggen voor zoo'n christelijke wijsbegeerte, waarin physis logos en ethos ook afgezien van de verlossing nog niet als geheel in zich bedorven worden beschouwd, maar als momenten in een bovennatuurlijke verheffing te sublimeeren. Daarom kan S. Augustinus Plato en S. Thomas Aristoteles verchristelijken, en tevens de echt-paganistische factoren uit hun systemen verwijderen. Zij waren het zeker, die het woord Gods hartelijk geloovend hebben aanvaard, maar toch nog behoefte hebben gevoeld om de Christelijke grondconceptie wijsgeerig uit te werken. Deze coryphaeën van de synthese in de wijsbegeerte kunnen toch allerminst zwak in het geloof worden genoemd (p. 111, 112). Dat ze met hun wijsgeerige synthese Gods souvereiniteit hebben aangetast, wordt onmogelijk ingezien; integendeel hebben juist Augustinus' Veritas-idee en Thomas' Actus purus, aan Plato en Aristoteles ontleend, de opperhoogheid Gods, de scheiding tusschen kosmos en God, en de geheel eigen Godsattributen ook voor 't natuurlijk verstand zoo diep mogelijk gefundeerd.

De twee bladzijden, die uitdrukkelijk aan S. Thomas v. Aquino zijn gewijd (p. 203-205) en het oordeel over zijn synthetiseering natuur-genade zijn wel erg mager. Uit de drie aangehaalde auteurs in de noten blijkt dat bij dit gedeelte der stof alleen geput wordt uit niet-katholieke auteurs of katholieke, maar zeer zeker geen competente autoriteit in de kwestie van het Thomisme. Terwijl Aristoteles, Plato, Calvijn e.a. meermalen met woorden uit hun eigen werken worden opgevoerd, vindt men geen enkele plaats van S. Thomas' grootschen litterairen arbeid vermeld. Heel het groote probleem van het *desiderium naturale*, waarover alleen reeds in de laatste jaren een steeds verder uitdiepende litteratuur aan het groeien is, en dat het eigenlijke contactpunt vormt van S. Thomas met schr.'s these, wordt hier

in vier regels zonder eenige verwijzing afgemaakt. (p. 204).

Hetzelfde geldt van Scotus (p. 207), aan wien op gezag van Seeberg een neiging tot de impanatie-theorie t. o. der H. Eucharistie wordt toegeschreven. Het raadplegen van een Scotistisch philosophisch of theologisch handboek had hier nut kunnen doen. Scotus spreekt toch van een transitio substantiae in substantiam (IV Sent. L. IV dist. 11, q. 1, n. 2), al is het waar dat hij in zijn Opus Oxoniense nog weifelt, en in zijn Reportatorum Paris. libri afwijst, dat hier een annihilatio plaats vindt. Dit betreft echter de nadere uitwerking van de Transsubstantiatio en het spreken over het wonderbare.

Bij Luther aangekomen, wordt vastgesteld (p. 268), dat de invloed der wijsbegeerte bij hem sterk is geweest, en speciaal van het Ockhamisme en van eenige punten uit de Dominicaansche mystiek. Luthers tijd was er niet naar om de groote middeleeuwsche synthese te doorzien. Had hij die gekend, wellicht was hij ook een geloofsheld geworden, gelijk v. V. hem noemt, maar het gelooof zou de rede vervolmaakt hebben, en de gemeenschapselementen van kerk, traditie, sacramenten enz. waren bewaard, die nu, dank zij het nominalistisch individualisme, verloren gingen. En hoe ook al volgens v. V. Luthers nominalisme onder de hamerslagen van het woord Gods afbrokkelde, zelf moet hij toegeven dat een echt-christelijke wijsbegeerte daarvoor niet in de plaats trad.

Wat doen die levens van Luther, Zwingli en Calvijn zich in deze beschrijvingen koud voor. Het heroieke van een heilige, het geniale van een kunstenaar-wijsgeer sleept ons hier niet mee. Maar in dit opzicht moest er toch wel iets zijn, waardoor deze reformatoren in werkelijkheid niet zóó vèr afstaan van de groote heiligen, kunstenaars en wijsgeeren Augustinus en Thomas ?

Op het eind van zijn met veel zorg, en, naar blijkt uit verschillende plaatsen ook met veel liefde en idealendrang geschreven werk, formuleert schr. drie conclusies. Wát de eerste en tweede aangaat (p. 310, 313), die kunnen in deze

formuleering met instemming worden begroet: eigenlijk is het hetzelfde waaromtrent de vele onlangs in Frankrijk gehouden disputen over de „christelijke wijsbegeerte" handelen. Ook schr. beweert daarin, dat, wat hij noemt schriftuurlijke wijsbegeerte niet belemmert, maar veeleer bevordert het verwerven van kennis omtrent de resultaten van het wijsgeerig denken in het verleden, evenals het geen rem is maar veeleer een prikkel voor het systematisch wijsgeerig onderzoek. In de laatste conclusie (p. 317) zegt schr.: „De schriftuurlijke wijsbegeerte heeft onder afwijzing van alle synthese met onschriftuurlijke motieven, voort te werken in Calvinistische lijn." Dat deze derde conclusie niet wordt aangenomen, mag na al wat in het bovenstaande tegen de praemissen is ingebracht, wel als vanzelfsprekend worden beschouwd. Dat we niet ten einde toe samen kunnen blijven trekken, mag toch niet de vreugde verminderen over het groote stuk van den weg, waarop we ons bondgenooten wisten. Dat in deze beoordeeling niet alles werd vermeld wat ons gedurende dit traject vereenigde, werd wel niet verwacht, nochtans mag hier op 't eind ook voor dat vele een woord van hoogachting niet worden onthouden.

H. ROBBERS.

„Berchmanianum", Nijmegen.

GREGORIAANSCH RHYTHME EN KERKELIJKE BEPALINGEN.

I.

In het S. Gregoriusblad Juli 1933 werd een vertaling gepubliceerd van een brief, die door Dom. P. Ferretti O.S.B. gericht was aan een zich niet noemenden Nederlandschen priester. Wij lezen in die vertaling o.a.:

„Wat echter aangaat de werkelijke liturgische practijk en de kerkelijke discipline, *legt* de H. Stoel aan allen zonder uitzondering *op*: het *vrije rhythme*; en aan niemand.... is 't geoorloofd gedurende de liturgische diensten de Gregoriaansche melodieën uit te voeren met een ander rhythme."

„En om alle onduidelijkheid en dubbelzinnigheid te voorkomen, en aan alle pedante sophisterij den pas af te snijden, moet ik hier verklaren, dat met dit verplichte rhythme niet een of ander willekeurig „vrij rhythme" wordt bedoeld (zooals b.v. dat van de klassieke polyphonie der XVe eeuw, of dat van sommige moderne composities, of dat van de Syrische liturgische gezangen [1]), uitgegeven door P. Jeannin), maar het eigen, karakteristieke vrije rhythme der Editio Vaticana. In deze Vaticaansche uitgave nl. zijn de enkelvoudige noten, wat den tijdsduur betreft, niet te onderscheiden in korte, halfkorte (semi-brevi), lange, dubbellange enz., maar hebben alle noten theoretisch de gelijke waarde van een enkelvoudigen onverdeelbaren tijd, — uitgezonderd de *morae vocis* aan 't einde van een zin en onderdeelen van een zin, en aan 't einde van een neum, wanneer deze gevolgd wordt door een andere neum, welke van de eerste gescheiden is door een *open tusschenruimte*: (deze *morae* worden in de uitgaven van Solesmes aangeduid door een punt)."

Om het eerste deel van D. Ferretti's brief beter te verstaan,

[1]) Het is niet duidelijk, of hier gesproken wordt van de door D. Jeannin in modern notenschrift uitgegeven *Syrische* melodieën, ofwel van de *gregoriaansche* transscripties die dezelfde geleerde liet afdrukken in zijn boek, *getiteld* „Mélodies liturgiques *syriennes* et chaldéennes."

moge het volgende kort vóór dien brief in Italië verschenen stukje ter illustratie dienen. [1])

„In de muziek valt het begrip „maat" niet samen met het „begrip „vaste maat." Het woord „mensuralisme" of „propor-„tionalisme" veronderstelt geenszins een regelmatige opeen-„volging van maten van gelijke grootte, of — anders gezegd — „het veronderstelt niet een gelijken afstand tusschen de zware „maatdeelen. „Mensuralisme" is, in onze terminologie, niets „anders dan: een verhouding tusschen lange en korte tonen, die „„gemeten" en in getallen uitgedrukt kan worden. Het woord „„proportionalisme" drukt dezelfde zaak uit, zij het op een andere „wijze, te weten, dat er een *strikte* evenredigheid of proportie „is tusschen lange en korte tonen.

„Welnu, deze bepaling is van toepassing niet alleen in maat-„muziek met onveranderlijke maatsoort, maar men treft haar „elementen evenzeer aan in een muziek, waarvan de beweging „verloopt in een mengeling van maatsoorten, d.w.z. in muziek „met „vrij" rhythme. *Gemensureerd rhythme, aldus opgevat, en „vrij rhythme sluiten elkander dus geenszins uit,* tenzij men de „„vrijheid" van rhythme zou willen loochenen in vele oude com-„posities (b.v. Palestina, Lassus enz.) en in nieuwere muziek „(b.v. van Debussy, Ravel, Pierné, Tournemire, Strawinsky, „Honegger, Caplet, Willem Pijper, Hendrik Andriessen enz.)"

In 't kort kunnen wij dus zeggen, dat mensuralistische muziek tegelijk vrij rhythmisch kan wezen.

D. Ferretti nu ontkent dit niet in bovengenoemden brief. Maar hij is van meening, dat niet iedere *soort* vrij rhythme in de gregoriaansche muziek bij den liturgischen dienst geoorloofd is. Schr. zegt, dat alleen dàt vrije rhythme geoorloofd is, waarbij alle noten theoretisch de gelijke waarde hebben van een enkelvoudigen onverdeelbaren tijd. Een uitzondering echter wordt door hem gemaakt voor bovengenoemde „morae vocis".

Het komt bijgevolg hierop neer, dat men, als men gregoriaansch zingt, aan alle noten een enkelvoudigen tijd moet

[1]) *Musica sacra,* Via Fatebenefratelli n. 21, Milano, 25 December 1932, Ritmo gregoriano e teorici medioevali, J. Vollaerts, S.J.

geven, behalve dan aan de „morae vocis." **Andere noten dan deze „morae vocis", mag men,** volgens D. F., **niet tot lange noten maken.**

Laten wij eens voor een oogenblik aannemen, dat deze meening juist is. Laten wij dan vervolgens eens nagaan, wat er waar is in die andere woorden van D. F. : „deze *morae* worden in de uitgaven van Solesmes aangeduid door een punt."

Welnu : dit laatste is wel zeer waar, maar het is onvolledig d.w.z. het drukt de werkelijkheid onvolledig uit, en kan daardoor minder waar worden.

Inderdaad treft men in de Solesmenser edities op de bovenomschreven „morae vocis" punten aan, die een verlenging aanduiden.

Deze punten echter bevinden zich vaak ook op plaatsen, die niet tot de „morae vocis" gerekend kunnen worden.

En, nog algemeener gezegd, de *practijk van het systeem van Dom Mocquereau* doet ons een groot aantal noten, die niet onder de genoemde uitzonderingsregel der „morae vocis" vallen, als dubbellange noten hooren.

Alvorens uit deze feiten eenige gevolgtrekking te maken, willen wij deze feiten zelf van meer nabij bestudeeren.

Voor het zuiver stellen van de kwestie mogen eerst nog eenige opmerkingen voorafgaan.

I. D. Ferretti schrijft in het aangehaalde deel van zijn brief over de geoorloofdheid van deze of gene gregoriaansche *practijk*. Hij behandelt daar niet de vraag, of deze of gene *theorie* mag verdedigd worden. De H. E. Schrijver heeft het over practijk en is dan van meening, dat men in de practijk geen andere noten dubbellang mag zingen dan de „morae vocis". Hieruit volgt, dat een noot, die niet een „mora vocis" is en als dubbellang (2) *klinkt* in ons muzikaal bewustzijn, m.a.w. *practisch* de *muzikale* gewaarwording van 2 enkelvoudige tijden teweegbrengt, door D. F. veroordeeld wordt, ook al zou de *theorie* leeren, dat die noot een enkelvoudigen tijd plus een lengtenuance telt. Want, nu het gaat over het al of

niet in *practijk* brengen van niet door de Vaticaansche editie erkende dubbellange noten, is het blijkbaar niet meer de vraag, of een *theorie* omtrent den duur dier noten gesauveerd blijft : de vraag is nu slechts, of er in de practijk al of niet andere dubbele noten worden gezongen en gehoord.

Om dit laatste nog beter te begrijpen, bedenke men, dat bij het vaststellen van den duur van noten in *alle* muziek een zekere physische onnauwkeurigheid verondersteld moet worden. Er zal wel geen zanger, pianist, violist of dirigent zijn, die in een bepaald muziekstuk altijd alle achtste of zestiende noten *precies* even lang laat duren, zóó precies, dat een chronometer telkens eenzelfde breuk van een seconde zou registreeren. In alle muziek leven de „imponderabilia", d.i. de muzikale verschijnselen van duur (timbre, intensiteit), die niet wettelijk geregeld, die niet afgewogen of afgemeten, niet gemensureerd of geteld kunnen worden. Nuances zijn noodzakelijk, in de muziek zoowel als in iedere andere „levende" kunst.

Wanneer men bijvoorbeeld in een gregoriaansch gezang den duur der korte noten van één enkelvoudigen tijd met een chronometer zou meten en met elkaar vergelijken, zal men bemerken dat hun duur varieert en *schommelt* rondom een middelpunt dat wij kunnen aanduiden als 1 (één enkelvoudige tijd). Die schommelingen zullen bijv. 0.8, 0.9, 1.1, 1.2 kunnen zijn. Dit kleine *physische* verschil belet ons evenwel niet, *al* die noten te beschouwen als noten van één tijd (1). Want muziek als levende kunst is geen physica, maar „gewaarwording". Zij behoort tot de psychologische of bewustzijnswereld. Genoemde physische schommelingen (bijv. 0.9, 1.1) nu nemen in onze „gewaarwording" niet den indruk van den 1 weg. Waarom ook haalt men er een chronometer bij, indien men het verschil zonder deze gewaar kon worden ?

Hetzelfde kan men vaststellen voor noten van twee tijden duur. Ook dáár zal men *muzikaal* een 2 *hooren* en noteeren, ofschoon er physisch schommelingen zijn tusschen 1.8, 1.9, 2.1 enz. Toch gaan ook deze laatste noten in het levend

organisme der levende muziek dóór voor dubbellange noten.

Uit het gezegde mogen wij misschien wel opmaken, dat een noot, die niet tot de „morae vocis" behoort en in de *practijk* als een dubbele (2) klinkt, valt buiten de door de Vaticana erkende dubbellange noten. Of men van die noot theoretisch iets anders beweert, dan de practijk doet „hooren", is voor de vraag omtrent de geoorloofdheid eener *practijk* van geen beteekenis.

De Vaticaansche Editie.

II. D. Ferretti beroept zich onder meer op de officieele Vaticaansche editie. Het ligt dus voor de hand, dat wij uit de voorrede van deze uitgave enkele punten naar voren brengen. Daarbij beperken wij ons tot datgene wat ons in verband met de zaak, die ons hier bezig houdt, van belang schijnt.

Op blz. XII lezen wij onder 7°, hoe de samenstellers der Vaticana zich het rhythme denken van notengroepen die op een zelfde lettergreep van een woord staan. Er wordt daar gezegd, dat neumen, die geheel of bijna aan elkaar verbonden zijn bij het drukken der neumen, zich aaneengesloten dienen voort te bewegen „aliae inter se vel omnino vel fere cohaerentes contigue decurrant (*Vide infra* A)";

Neumen, die door een breedere ruimte (B), of een scheidingslijntje (C) van elkaar gescheiden zijn, worden zóó gezongen, dat de melodie door het aanhouden van de laatste noot der eerste neum even in haar beweging wordt tegengehouden: „aliae vero latiori spatio (B), aut lineola divisionis (C) separatae, per aliquam moram ultimae vocis in suo cursu tantisper suspendantur...."

D B A C D B A C A B

Ky-ri-e * ** e-lé- i- son.

Deze twee regels zijn tegenhangers van elkaar. I. De eerste zegt, dat *aaneengesloten gedrukte neumen aaneengesloten* gezongen worden. II. De twee eischt, dat er in gevallen van een *breedere ruimte* tusschen de neumen, noten *langer* worden aangehouden.

Zou men dus andere dan de hiergenoemde noten verlengen d.i. vertragen of verdubbelen, dan handelt men niet in overeenstemming met de voorrede der Vaticaansche editie.

Enkele mogelijke gevallen van dit gebrek aan overeenstemming willen wij even aanduiden.

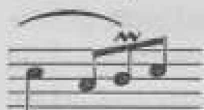
A. Daar is bijv. de *tweede noot voor de quilisma-noot* in een stijgende quilisma-groep.



bijv. de woorden *te* en *psallat* in de Introitus van Dom. II post Epiphaniam.

In de Vaticaansche Editie zijn deze vier noten *aaneengesloten* („contigue") gedrukt; de eerste noot zou dus, volgens deze editie, zonder verdubbeling gezongen dienen te worden.

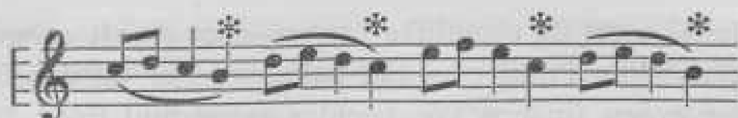
B. Een ander geval is bijv. een *quilisma-groep* waarvan de eerste twee noten *verbonden* door een streepje een podatus vormen,



bijv. in de Tractus „Sicut Cervus" van Paasch-zaterdag op de woorden *De*us, appa*re*bo, *di*es.

In het *Voorbericht*, dat als bijlage bij „Volledige Leergang van het Gregoriaansch" door den Z. E. heer J. van de Wiel werd gegeven, vinden wij op blz. 4 deze gevallen als volgt aangeduid: „Als een groep het *quilisma* voorafgaat, wordt de eerste noot dier groep het meest vertraagd.... In dit geval kan zelfs de eerste noot van den *podatus* of van de *clivis* als dubbel gerekend worden."

C. Een ander geval van dubbelnoten, die niet door de Vaticana erkend zijn, is bijv. de melodie op misericordi*ae* in het Graduale van Dom. II post Epiphaniam, wanneer men als volgt zou zingen:



Immers, de met * gemerkte noten zijn in de Vaticana *niet door breedere ruimte gescheiden* van de volgende neum.

D. Weer een geheel ander geval is de *salicus-groep*. De middelste noot is — het spreekt wel vanzelf — niet de laatste noot van de groep. Van haar geldt dus het woord der Vaticana „contigue decurrant" d.i. dóórzingen. Wordt deze noot dus verbreed of verdubbeld, dan komt men niet overeen met de Vaticana.

E. Tenslotte: wanneer *eerste noten* van podatus, clivis, torculus verbreed of verdubbeld worden, past dit niet in het kader der Vaticana. Immers: die noten zijn *niet gescheiden* van de volgende, maar „omnino cohaerentes", d.i. met elkaar verbonden.

Ook de noot, die onmiddellijk aan de quilisma-noot voorafgaat, wordt in de Vaticana niet „langer" aangehouden. Zij wordt „mordaciori voce", dus krachtiger gezongen.

F. De *Pressus*. Wanneer meerdere enkel-noten — aldus de Vaticana — op dezelfde toonshoogte zóó samentreffen, dat zij slechts door een kleine ruimte van elkaar gescheiden zijn, moet men dien toon langer aanhouden, al naar gelang het aantal noten. De pressus moet krachtiger, of (ad libitum) als een triller uitgevoerd worden.

Welke noot wordt hier door de Vaticana bedoeld, als zij spreekt van „pressus"?

De pressus-noot. In dit voorbeeld zou het de derde noot zijn. In de neumenhandschriften kan men voor deze meening al heel gemakkelijk het bewijs vinden. Dom Pothier, een van de voornaamste „arbeiders" der Vaticana, welker voorrede sterk het stempel draagt van zijn geest, schrijft in zijn „Les mélodies Grégoriennes d'après la tradition", chap. IV: „c'est toujours le son penultième qui est *pressus*". Het typische teeken, waarmede in de handschriften

van allerlei soort de eigenlijke pressus-noot wordt aangeduid, is, volgens Dom Pothier en alle paleographen, de voorlaatste noot der groep (in ons voorbeeldje aangeduid door *).

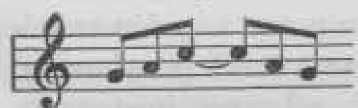
De pressusnoot vormt dus niet met de vóórgaande noot *een* toon van twee tijden, maar behoudt haar eigen individualiteit. Dit is ook de gedachte, die aan de Vaticana ten grondslag ligt. Want het is deze pressus-noot, die „fortiori vel.... tremula voce", d.i. sterker, of als een triller gezongen worde.

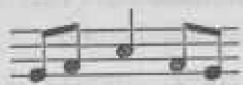
In alle gevallen, die door het aangehaalde voorbeeldje vertegenwoordigd worden, zijn er dus twee groepen, elk van twee noten. De eerste noot der tweede groep nu wordt weliswaar „verbonden" met de voorafgaande, maar is het beginpunt van een nieuwe, tweede groep (deze immers is, in de Vaticana, als groep, een elementaire „eenheid") en wordt, als men er geen trilnoot van maakt, sterker gezongen. Men krijgt dus ♪♪ ♪♪, d.i. *vier* noten. Elk van deze noten telt een enkelvoudigen tijd. Want het is, volgens de Vaticana, uitgesloten, dat men hier, midden in de groep of aan het begin ervan, een dubbellange noot zou zingen. Men gaat bijgevolg tegen de Vaticana in, wanneer men de 3e noot haar individualiteit zou ontnemen en in plaats van ♪♪ ♪♪ zou gaan zingen ♪ ♩ ♪

Men vergete hierbij vooral niet, dat muziek op de eerste plaats een *klank*kunst is. Het komt er vooral op aan, te *hooren*, hoe genoemde groepen *klinken*. Men make zich los van het visueele notenbeeld, en *luistere*. Als men daarna het gehoorde opteekent of laat opteekenen, bijv. door iemand, die de *gedrukte* melodie niet kent, zal men zien, dat een uitvoering volgens de tweede lezing die wij afdrukten, inderdaad genoteerd moet worden met in het midden *een enkele dubbellange* noot. Van een samensmelting van ♪♪ ♪♪ zal men niets hooren. Er blijft niets anders over dan een gemensureerde notengroep van 1 + 2 + 1.

Geheel anders is het geval met de andere voorgestelde lezing. Daar blijft het syncopisch effect behouden en daarmede de *kortheid* der vier noten : 

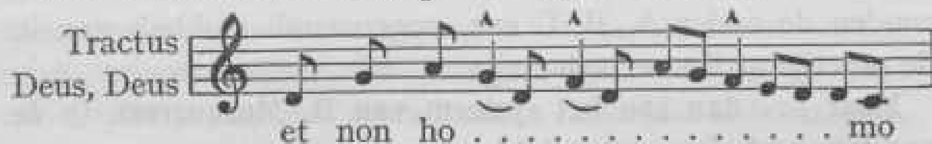
Wie dus niet deze maar de andere uitvoeringswijze volgt, komt tot dubbellange noten, die niet door de Vaticana erkend zijn.

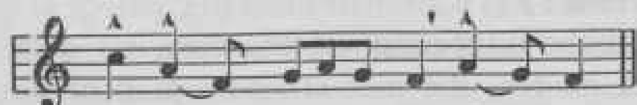
G. Dezelfde opmerking geldt van die soort van pressussen, waar in de oude hss. geen triller wordt gevonden maar slechts een *samentreffen van twee neumen op eenzelfde toonshoogte*, bijv.  (vgl. Tractus „Ad te levavi" op het woord „coelis".

Wanneer men dit soort van groepen zou zingen op deze wijze: , dan voert men een niet door de Vaticaan erkende dubbelnoot in. Want men zingt dan niet 2 groepen van 3 korte noten, maar 2 korte + 1 *dubbellange* + 2 korte. Wie deze laatstgenoemde uitvoering zal „hooren-zonder-meer", zal, indien hij het gehoorde opschrijft, zeker niet de 6 korte Vaticana-noten noteeren. Want hij hoort een echte dubbelnoot, in plaats van 

Deze uitvoeringswijze is in beginsel een *gemensureerde* muziek. Want *buiten* de ultimae longae op het eind van zinnen en zinsdeelen en zonder de „breedere tusschenruimte" in de Vaticana, vertoont zij echte *dubbellange noten in den loop der zinsdeelen.*

Een enkel voorbeeld moge dit nog illustreeren.

Tractus
Deus, Deus




III. De Vaticana spreekt nooit van *dubbellange* noten, zelfs niet daar waar zij de „morae vocis" uitzondert. Zij zegt slechts, dat men geen noten *langer* moet aanhouden, dat de beweging niet moet worden *tegengehouden* („tantisper suspendatur"), tenzij dáár waar zij zulks toestaat.

De *tekst* van de voorrede der Vaticana sluit dus niet alleen bepaalde verdubbelingen, maar ook andere verlengingen uit.

IV. Volgens de brief van D. Ferretti staat de Kerk in de liturgische practijk alleen *vrij rhythme* toe, en wel in dezen zin, dat dit rhythme verloopen moet in noten van één enkelvoudigen tijd, uitgezonderd de „morae vocis" (zie boven).

Indien deze meening van den H.E. schrijver juist ware, zouden bijgevolg alle mogelijke dubbelnoten, (van lengtenuances spreken wij nog niet eens) die wij boven (A, B, C, D, E, F, G) hebben aangeduid als niet overeenkomend met de Vaticana, door de Kerk verboden zijn.

* * *

De lezer zal begrepen hebben, tot welke consequenties de brief van den H.E. Dom Ferretti zou kunnen leiden.

Want de Schr. baseert zich op de Vaticana, met den toeleg om op grond van deze inderdaad officieele uitgave een mensuralistisch vrij rhythme verboden te verklaren. Dit kan hij alleen dàn doen, als dezelfde Vaticana omtrent het rhythme niet slechts aanwijzingen, maar strikte voorschriften gegeven had, die op den dag van vandaag nog van kracht zijn.

Welnu, indien de Vaticana dusdanige kracht van wet had, zouden de onder A, B, C enz. opgenoemde dubbelnoten in de practijk strikt verboden zijn.

Maar.... dan zou het systeem van D. Mocquereau in de praktijk verboden wezen ! ? !

Immers, een practische uitvoering volgens deze leer doet tallooze dubbelnoten hooren, die niet erkend zijn door de editio Vaticana.

Men neme eens een uitgave van D. Mocquereau ter hand, en bestudeere er, aan de hand van het boven onder A, B, C enz. gegevene, de noten met punten, de 2e noot der salicussen, de episema's op één noot, de pressussen en de torculussen met verbreeding. Men zal dan zien, dat het aantal niet-door-de-Vaticana-erkende lange noten zeer groot is.

Wij zijn zoo vrij geweest, een steekproef hierbij af te drukken (zie pag. 280). Zij loopt over de 23 Missen van de Zondagen na Pinksteren.

Van de punten, die men in de Solesmes-edities aantreft, noteerden wij alleen die gevallen, waarin volgens de Vaticana (zie boven A, B, C) geen verlenging van tonen plaats heeft.

De episema's op één noot, de noot voor het quilisma, klinken practisch als dubbelnoten, en werden daarom (cf. boven I) óók genoteerd. Van de verlengde torculussen noteerden wij alleen de 1e noot, omdat die meestal het meest „verlengd", ja zelfs verdubbeld wordt.

Deze steekproef nu geeft ons het volgende resultaat.

Wanneer wij de torculussen nog niet meetellen, en ook de pressussen nog terzijde laten, komen wij tot 1239 dubbellange noten. Telt men de 1e noot der torculussen erbij, dan krijgt men er 1363. Rekenen wij de door D. Mocquereau gemensureerde pressussen er ook bij, dan komen wij tot 1977.

Op 23 Missen tellen wij bijgevolg 1977 lange noten, die door de Vaticana niet erkend worden.

Kanunnik Juget („Des signes rythmiques de Dom Mocquereau et De leur malfaisance", Chalons-sur-Marne 1931) heeft zich de moeite gegeven, heel het Graduale en Antiphonarium in D. Mocquereau's lezing te doorsnuffelen, om er in de neumatische gezangen alle gevallen van pressus major, pressus minor, en pressusgroep, wier eerste noot een stropha is van een voorafgaande distropha of tristropha, op te sporen. Hij komt dan, rond gerekend, tot het getal 7000.

Over de manier, waarop D. Mocquereau deze 7000 notengroepen laat zingen, schrijft de grijze kanunnik o.a.; „D. Mocquereau, en identifiant et amalgamant les deux notes

Tabel van lange noten, die men aantreft in edities van D. Mocquereau en die niet passen in 't kader der Vaticaansche Editie met Voorrede.

Zondagen na Pinksteren	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	XIII	XIV	XV	XVI	XVII	XVIII	XIX	XX	XXI	XXII	XXIII
Noten met punt	6	3	6	2	9	6	2	5	9	3	11	7	8	7	5	4	3	6	3	10	5	2	8
Salicussen	5	8	5	9	4	11	3	9	8	6	5	11	6	5	7	9	9	2	4	4	14	4	10
Episema's op 1 noot	28	24	19	23	32	16	24	17	29	22	33	26	27	22	36	26	36	26	19	27	30	26	24
Verlengde torculus	1	7	4	10	6	8	6	5	7	4	10	4	4	10	5	4	6	10	0	2	6	1	4
Pressus	20	9	19	25	24	20	22	20	16	38	26	42	37	32	37	31	23	32	27	30	29	30	25
Noot vóór quilisma	8	15	13	11	13	11	18	7	15	17	18	28	28	16	10	16	14	14	16	22	22	16	12
Samen I zonder pressus	48	57	48	55	64	52	53	43	68	52	77	74	73	60	63	59	68	58	42	65	77	49	58
Samen II met pressus	68	66	67	80	88	72	75	63	84	90	103	116	110	92	100	90	91	90	69	95	106	79	83

Totaal I 1363
II 1977

médianes du pressus en un seul son *de deux temps simples*, en fait réellement *une note double et longue de sa nature*, et par là même....il se déclare .... *mensuraliste*....". D. M. is — aldus Juget — een *mensuralist*, zij het ook in bedekten vorm. Deze opmerking motiveert Juget terecht, door er op te wijzen, dat D. M. van zijn pressussen noten maakt, die zijn „*proportionnellement* et *mathematiquement longues*, c'est à dire des notes *commensurables entre elles et longues de leur nature*". (o.c. blz. 12).

Als resultaat van ons onderzoek boeken wij dus duizenden noten, die bij D. Mocquereau als dubbellange klinken, en die toch niet door de Vaticana erkend zijn.

Wat volgt hieruit in verband met den brief van D. Ferretti?

Dat *ook de Mocquereau-practijk zich niet houdt aan dat soort van vrij rhythme*, waarvan D. F. zegt, dat het door de Kerk is voorgeschreven.

D. Ferretti beroept zich op de Vaticana. Maar aan den eisch, dien hij, op grond daarvan, stelt aan de mensuralisten die een mensuralistisch vrij rhythme verdedigen, wordt in een Mocquereau-practijk evenmin voldaan.

Dezelfde zaak kan nog in het kort voorgesteld worden als volgt.

Er is een opvallende principieele overeenkomst tusschen de Mocquereau-practijk en de mensuralistische systemen die zich baseeren op de rhythmische handschriften en daarin een vrij-rhythmisch mensuralisme meenen te zien. Wat immers is het geval ?

Beide komen hierin overeen, dat zij in de meeste gezangen geen periodiek terugkeerenden ictus kennen, geen vaste groepen of maatsoorten, maar een mengeling van twee- en drievouden. M.a.w. beide kennen een vrij rhythme.

Ook hierin komen beide overeen, dat zij behalve korte noten van één ondeelbaren tijd ook dubbellange noten vertoonen, en wel, dubbellange noten, die niet passen in het

kader der voorrede van de Vaticana. M.a.w. beiden practiseeren niet dàt soort van vrij rhythme, dat volgens Dom Ferretti door de Vaticana is voorgeschreven. Men kan ook zeggen : beiden zijn mensuralistisch.

Het verschil tusschen beide genoemde richtingen ligt, wat betreft de zaak die ons hier bezig houdt, hierin, dat zij, die openlijk mensuralist zijn, àlle noten die in de hss. authentiek lang zijn willen overnemen, terwijl de Mocquereau-practijk zich tot een *kleiner* en ook tot een *ander* aantal lange noten beperkt.

De in onze tabel aangeduide gevallen van *noten met een punt* kunnen deze bewering heel goed illustreeren. De meeste immers van deze verdubbelingen steunen op lengteaanduidingen der handschriften. D. Mocquereau was van meening, dat, althans op *die* plaatsen, het episema een verdubbeling aanduidde. Toch worden deze dubbellange noten niet door de Vaticana erkend. D.M. heeft dus door deze punten te plaatsen juist hetzelfde gedaan, wat D. Ferretti afkeurt in de mensuralisten tegen wie hij schrijft.

Ja zelfs, het lag in de bedoeling van D. M., nog veel meer, ja alle authentiek-lange noten uit de hss. over te nemen. Is het nu vreemd, dat de mensuralisten hetzelfde willen ? En als het geoorloofd is bijv. 100 dubbellange noten te zingen in de Mis van Dom. XV post Pentecosten, waarom zou men er dan nog niet wat meer uit de hss. mogen overnemen ? Het ijs was immers al gebroken, doordat Mocquereau er over ging : de door de Vaticana niet erkende dubbelnoten hadden haar intrede reeds gedaan door D. Mocquereau.

In ieder geval staat wel vast, dat het verschil tusschen de Mocquereau-practijk en bedoelde mensuralisten slechts een verschil in *getallen* is, een *kwantitatief* verschil, *geen essentieel of wezenlijk* verschil.

Want in de Mocquereau-practijk worden, zij het ook in minder aantal, dubbelnoten gehoord, die niet overeenkomen met den inhoud der voorrede van de Vaticaansche editie.

* * *

Conclusie.

I. Indien D. Ferretti zijn schrijven gericht had, niet aan een zich niet noemenden particulieren persoon, maar aan heel de Kerk, en indien dit schrijven uitgegaan was van de Riten-Congregatie en op officieele wijze gepromulgeerd was, bijv. in de Acta Apostolicae Sedis, waarin ook de decreten verschenen, die edities met rhythmische teekens „tolereerden", — indien deze verschillende voorwaarden vervuld waren, dan zou men moeten concludeeren, dat ook de Mocquereau-practijk verboden was. Want zij valt heel duidelijk en rechtstreeks onder de termen, die D. Ferretti gebruikte dáár, waar hij alle rhythme, dat andere dubbelnoten dan de door de Vaticana erkende bevat, verboden noemt.

Natuurlijk heeft „de Kerk" de macht sommige rhythme-systemen eventueel met name te noemen, en het eene toe te staan en het andere af te keuren, ook al verschilden deze systemen niet wezenlijk.

Maar dit is nooit gebeurd. En zóó als de termen van D. F. er liggen, treffen ze evenzeer D. Mocquereau als zijn mensuralistische tegenstanders.

II. Maar wij kunnen de zaak ook omkeeren. De Riten-Congregatie heeft, in meerdere aan heel de Kerk gerichte en officieel gepromulgeerde decreten (25 Jan. 1911, 11 April 1911 en 23 Juni 1917) het gebruik van edities als die van D. Mocquereau toegestaan, getolereerd.

Men houde nu hierbij voortdurend voor den geest, dat Rome toen nooit in haar decreten de edities van D. M. *met name* noemde. Wel had de Kerk die edities voornamelijk op het oog.

Wàt werd nu precies „getolereerd" ?

„Editionibus, signis, rythmicis, uti vocant *privata* auctoritate ornatis" lezen we in het decreet no. 4263 van 11 April 1911. Getolereerd werden edities, waarin men op *privaat* gezag z.g. rhythmische teekens had aangebracht.

Wat volgt hieruit ?

1. Dat D. Mocquereau volgens Rome slechts *privaat* gezag had. Want het was bekend, dat hij z.g. rhythmische edities uitgaf.

2. Dat een ander privaat gezag dezelfde vrijheid heeft als D. Mocquereau. Want Rome gaf, in het *algemeen*, aan de Bisschoppen verlof, om het „Imprimatur" te geven aan edities, waarin door *privaat* gezag z.g. rhythmische teekens waren aangebracht. Men gaf geen *speciaal* verlof voor Mocquereau-edities, maar *algemeene* vrijheid voor alle edities, die door privaat gezag rhythmisch bewerkt zijn.

Zou iemand dus een practijk willen volgen, die wel niet precies die van D. M. is, maar er toch, in het opzicht van vrij rhythme en van niet door de Vaticana erkende dubbelnoten, niet *wezenlijk* van verschilt, dan handelt hij in dit opzicht niet slechter dan de beoefenaars van de Mocquereau-practijk.

* * *

Er zijn bijgevolg slechts twee veronderstellingen mogelijk. *Ofwel* genoemd mensuralisme is niet geoorloofd. Maar dan is ook de Mocquereau-practijk verboden. *Ofwel* deze laatste is toegestaan. Maar met welk recht kan men dan deze vrijheid aan bedoeld mensuralisme ontzeggen ?

J. VOLLAERTS.

TAALWETENSCHAP EN ESPERANTO.

In de „Studiën" van Aug. en Sept. 1933 komt de heer P. M. Brouwer op tegen mijn artikel: Een Wereldhulptaal in de afleveringen Sept. en Oct. 1932 van dit tijdschrift. Vooreerst doet het mij genoegen, dat mijn geachte opponent heeft ingezien, dat ik Esperanto als kunsttaal heel gunstig beoordeel. Ik kan hem nog mededeelen, dat behalve Prof. R. de Saussure niemand op het tweede linguistenkongres openlijk ten gunste van Esperanto gesproken heeft dan ik; bovendien wenscht de Saussure zooveel veranderingen in E., dat men er in het Esperanto-hoofdbureau te Genève een eigen afdeeling voor heeft. Hij noemt de door hem voorgestelde taal dan ook Nov-Esperanto. Ik ben dus eigenlijk de eenige geweest, die er voor E. zonder meer, zij het dan ook voorwaardelijk, gepleit heb. In de 6e algemeene zitting heb ik gezegd: „Sollte man sich für eine künstliche Hilfssprache entscheiden, so möchte ich, trotz der Mängel, das Esperanto befürworten, da man sonst eine Arbeit von dreissig Jahren von neuem anfangen müsste". Maar toch blijf ik van meening, dat E. niet blijvend daartoe kan dienen, tenminste als het werkelijk wereldhulptaal zal worden. Het is daarom noodig hier uit te leggen, waartoe deze zal moeten dienen.

Wie naar het buitenland gaat voor zaken, plezier, wetenschap of wat ook, moet in 't algemeen de taal van het land kennen waar hij is, wil hij zijn doel bereiken. Wie in Milaan niet weet, dat uscita uitgang beteekent, loopt gevaar, met een zwaar valies den verkeerden weg in te slaan. Een Oostenrijker, die een reis door Italië maakte, zeide mij: „ik doe het nooit meer. Ik ken geen Italiaansch en heb weinig aan mijn reis gehad". De voorbeelden liggen voor het grijpen. Was er nu één taal over heel de wereld, die elk kind op school geleerd had, die ieder dragelijk sprak, waarin, naast de landstaal, alle publieke aanwijzingen enz. gegeven werden, waarin

men met ieder kon spreken, dan was dit bezwaar verholpen. De wereldtaal moet in de eerste plaats dienen voor het mondelinge verkeer, dan voor internationale kongressen en onderhandelingen, radioredevoeringen enz. Daarna komt eerst het schriftelijk gebruik voor het zaken-doen in den uitgebreidsten zin des woords, het schrijven van wetenschappelijke boeken en alles, waarvoor internationale verspreiding gewenscht is. Het minst noodig is een wereldtaal voor litteraire doeleinden. Een gebrekkige taal zooals Haven-Maleisch of Pidgin-Engelsch komt natuurlijk hiervoor niet in aanmerking. Esperanto is veel beter geoutilleerd en kan voor de eerste drie genoemde doeleinden op het oogenblik goed dienen, maar dan moet men het zeer goed kennen. Ik ga hier dus verder dan A. Meillet, die in het door Brouwer geciteerde „*Les langues dans l'Europe nouvelle*" spreekt van „objets limités et relativement humbles, pour lesquels elle sera faite." In 1928 op 't eerste linguistenkongres heb ik hem persoonlijk gevraagd of hij van oordeel was, dat E. blijvend als wereldhulptaal zou kunnen dienen. „Oui, je crois ça", was het antwoord. Daarop heb ik hem achtereenvolgens de vraag gesteld voor elk der drie eerstgenoemde doeleinden en telkens kreeg ik ten antwoord : „je ne dis pas ça." „Dus zoo ongeveer als 't Pidgin-Engelsch of het Haven-Maleisch" zeide ik. „Oui, un peu comme ça, du moins pour un usage très restreint." En hierin komt hij dus overeen met geleerden als Schrijnen en Jespersen, door mij (W. p. 275) [1]) geciteerd. Er bestaan nog ongunstiger oordeelen over Esperanto. Het rapport der commissie voor intellectueele samenwerking van 31 Juli 1923 verklaarde, dat van opvoedkundig standpunt uit, de ruwheid en het gemis van scherpte er toe zouden leiden, in de leerlingen het gevoel voor de beteekenis en de schoonheid der woorden te vernietigen en dat het gebruik ervan tegelijk een gevolg en een oorzaak van intellectueel verval zou zijn en in de toekomst als zoodanig zou worden aangezien. (vgl.

[1]) Met W. citeer ik mijn artikelen van Sept.-Okt. 1932.

Delphos p. 33). Dit oordeel dunkt mij te streng; het let niet op het vele goede van Esperanto.

Nu iets over de uitdrukkingen: levende en doode taal. *Dood* noemt men in de wetenschap een taal, die door geen volk ter wereld meer als landstaal gesproken wordt, zooals klassiek Latijn, Gotisch enz., al wordt die ook nog zoo sterk beoefend, ja gebruikt. Zulk een taal staat eenmaal vast en mag geen veranderingen meer ondergaan. *Levend* heet een taal, die als gewone verkeerstaal onder een volk gebruikt wordt. Dit sluit niet uit, dat zij als „lingua franca" dient voor het onderling verkeer van menschen van andere landen, zooals b.v. het Suaheli voor Oost-Afrika, het Haoesa voor Noord- en Noordwest-Afrika onderlinge verkeerstaal is. Ook het Maleisch in ons Indië kan men als zoodanig beschouwen. Welnu, om bij dit laatste te blijven, dit is reeds zoo verschillend, dat men elkaar nog wel verstaat, maar toch in de verschillende gedeelten onzer bezittingen vrij sterk afwijkt van elkaar en van het Riouw-Maleisch.

Een „lingua franca" volgt daarin den loop aller landstalen, die in dialekten uiteenvallen. Een Noordduitscher en een Zwitser, die beide hun dialekt spreken, verstaan elkaar niet. Zelfs het zgn. algemeen beschaafd Hoogduitsch der verschillende Duitschsprekende landen wijkt onder elkaar af.

Nu kom ik ter zake. De redeneering van mijn betoog was deze. Wil een kunsttaal (hier dus E.) *blijvend* als wereldhulptaal dienen, dan moet zij dood zijn d.i. onveranderlijk blijven. Welnu het E. kan niet onveranderd blijven. Dus kan het niet blijvend als wereldhulptaal dienen. De Heer Br. ontkent voor het E. de boven- en de onderstelling. Hoe hij de bovenstelling durft te ontkennen is mij een raadsel. Hij leze toch even het Antaŭparolo (voorwoord) van het *Fundamento de Esperanto* van Dr. Zamenhof zelf. O n a a n t a s t b a a r, o n v e r a n d e r l i j k is dat fundament; daarop komt heel het voorwoord telkens terug. In 1894 wilde hij een paar veranderingen aanbrengen, maar na het oordeel der lezers van *Esperanto* te hebben ingewonnen, werd besloten, de taal te

laten, zooals ze het eerst gepubliceerd was. Eerst wanneer E. officieel aanvaard is door de regeeringen der voornaamste rijken, zal een commissie van autoriteiten door die rijken in onderlinge overeenstemming benoemd, het recht hebben *eens en voor altijd* alle gewenschte veranderingen aan te brengen. En tot het Fundamento netuŝebla (onaantastbaar) behooren de 16 regels, het universala Vortaro en het Ekzercaro. Dit weet de heer Br. natuurlijk ook en wanneer hij dus zegt, dat E. is: een *levende* taal (bl. 148) „geen vaststaande taal" (bl. 229) bedoelt hij vermoedelijk, dat de taal in het levende gebruik is, iets, waarover de eerste stelling niet gaat.

De onderstelling: „welnu het E. kan niet onveranderd blijven", meende ik bewezen te hebben (W. 265-274). Br. tracht deze redenen te weerleggen met het volgende: „Dialekt vorming in een levende wereldtaal is een contradictio in terminis" (bl. 228). „Zoolang E. internationaal gebruikt wordt, is van uiteenvallen in dialekten geen sprake" (bl. 229). Dit zijn twee beweringen. Nu zijn bewijs. „Het insluipen van „-ismen" is niet uitgesloten. Echter werkt het internationaal gebruik ook hier reguleerend aan het behoud van E." Ook dit is een bewering, maar die een kern van waarheid bevat. Voor het uiteenvallen van een oorspronkelijk gelijke taal in dialekten zijn verschillende redenen, o.a. het substraat, waarover de nieuwe taal komt en gebrek aan onderling verkeer Vooreerst dit laatste. Wanneer meent Br. dat er een zoo sterk verkeer in E. zal zijn, als er is tusschen de Engelsch sprekende landen ? En daar wil hij zelf niet hooren van de Engelsche *taal*, maar van de Engelsche *talen* (bl. 165). Dat er op het oogenblik nog van geen dialektvorming (-ismen) in E. sprake is, wil ik aannemen, maar waarin bestaat dat verkeer praktisch ? „Een groot gedeelte is schriftelijk" (bl. 162) en dan nog: van welken aard ? „Een Nederlander korrespondeert bij voorkeur met een Chinees.... de meest verschillende taalstammen zoeken elkaar om hun E. gebruik te verrijken" (bl. 229). Dus spelerij ter oefening. Maar laat ons nu eens aannemen, dat E. werkelijk over heel de wereld hulptaal is; wie zullen

dan met elkaar E. spreken en schrijven ? Dezelfden, die thans met elkaar in verkeer staan. Hoeveel Arabieren b.v. doen dit met Hollanders ? Arabieren zullen hun verkeer hebben, hoofdzakelijk met Perzen, Turken enz. evenals thans. Door invloed van moedertaal, wijze van opvatting, uitdrukking enz., zal zich een E. groep ontwikkelen, waarop het E. van de verkeersgroep China-Japan enz. bedroefd weinig invloed zal uitoefenen, evenmin als de E. groep Westeuropa of Rusland-Azië enz. Zoolang. Br. geen dwingende redenen aangeeft, waarom E. zich zal onttrekken aan de algemeene wet, die tot nu toe *alle* talen gevolgd hebben, heeft hij geen recht voor E. een uitzondering te maken. Dat de dialekten een neiging hebben te verdwijnen, geef ik toe voor één land, ofschoon ook hier moet onderscheiden worden tusschen het openbaar en het huiselijk gebruik. Een fatsoenlijk Maastrichtenaar drukt zich zeer goed in het algemeen beschaafd Nederlandsch uit, maar in de familie spreekt men weer dialekt. De onderscheiden tusschen Engelsch in een Engelschen en een Amerikaanschen mond nemen eer toe dan af. Nu is het wel gemakkelijk te zeggen, dat het bekende geval van taal*behoud* op IJsland (W. bl. 271) niets voor of tegen een wereldtaal bewijst, maar dit algemeen bekende voorbeeld is daarmee niet weggecijferd. Juist omdat daar de drie noodzakelijke voorwaarden voor behoud aanwezig waren, is er de oorspronkelijke taal vrij rein bewaard, en waar die voorwaarden niet vervuld werden, zijn de talen uit elkaar gegaan. Wat hij mij bl. 229 laat zeggen, berust op verkeerde lezing. Ik heb (W. bl. 275) gezegd, dat een kunsttaal t ij d e l ij k zeker niet onmogelijk is, *vooral* als zij zich wil beperken tot Europa enz. Evenzoo berust zijn aanmerking bl. 166 op verkeerd begrip. Wanneer ik zeg (W. bl. 198) „Men gelooft zijn oogen niet, als men deze conclusie leest", gaat het niet over de waarheid van den inhoud maar over de juistheid der redeneering ; een conclusie kan in zich waar zijn, maar niet uit de voorafgaande feiten volgen. Ik zou ook heelemaal geen groote oogen opzetten als ik een Esperantistenkongres bijwoonde. Wie thans daar komen,

zullen wel zooveel E. kennen, dat zij elkaar verstaan. Maar deze laatste aanmerkingen zijn onbelangrijke punten : hoofdzaak blijft, dat op 't oogenblik van een eigenlijk internationaal verkeer in E. nog geen sprake is, wel van een alles saamgenomen zeer gering verkeer tusschen Esperantisten uit verschillende naties, waaruit niets kan besloten worden voor een toestand, vijftig of honderd jaren nadat het E. algemeen aangenomen en toegepaste hulptaal zal geworden zijn en daarover gaat de kwestie.

Hiermede is eigenlijk het artikel van den heer Br. beantwoord ; want al had hij in al het overige gelijk, dan bleef nog mijn these staan. Maar ook in het overige heeft hij geen gelijk.

Bl. 148. 1. De taalwetenschap is van oordeel, dat de kunsttaalbeschouwingen feitelijk niet behooren tot het gebied der wetenschappelijke taalkunde." Antwoord : Waarom heeft dan het tweede internationale linguistenkongres de vraag behandeld ? Ibid. 5. „Veel wat tegen E. wordt aangevoerd zijn slechts „meeningen", door de feiten gelogenstraft". Antwoord : Neen ; tegen E. als zoodanig is niet gesproken. Het ging over een kunsttaal in 't algemeen, als behoorende bij de vraag : welke rol speelt de wil en de reflexie in de wording en ontwikkeling der talen. De beantwoording vereischt theoretische beschouwing en feitenmateriaal ; natuurlijk kan dit laatste op een kongres slechts spaarzaam gebracht worden.

p. 158. „Deze persoonlijke meening van de geleerden (over de zes behandelde kunsttalen) berust in hoofdzaak, zoo niet uitsluitend, op een vergelijking van grammatica's." Antwoord : zoo naief zijn de taalgeleerden toch niet. De bekende linguist O. Jespersen, die hier en op 't kongres van 1931 voorzitter was zeide letterlijk : „De keuze tusschen haar (de verschillende kunsttalen) kan niet zoo maar door bij gelegenheid een blik te werpen op spraakkunsten of proeven beslist worden. Zij zijn in dát opzicht gelijk aan menschelijke wezens, dat eenige van de waardevolste eigenschappen eerst ontdekt worden, nadat men ze eenige jaren kent". (*Actes du 2ieme congrès int. des linguistes* p. 101).

Wat p. 155 gezegd wordt over internationaal verkeer werd boven beantwoord. Een klein feit moge het daar gezegde bevestigen. Op de internationale samenkomst der padvinders uit heel de wereld (er waren er ± 25000) te Gödölö bij Budapest in Augustus 1933 (jamboree), was ook een tent voor Esperanto. Iemand die als hoofdleider heel de jamboree heeft meegemaakt, heeft mij verzekerd, dat er zeer weinig te doen was.

p. 156. „Tegenover dezen twijfel (van Prof. Sapir) stellen we de feiten, die aantoonen, dat E. menschen van allerlei nationaliteit in staat stelt ekonomisch en duidelijk uiting te geven aan hun gedachten en gevoelens". Antwoord: Dat doen andere kunsttalen ook. Volapük telde na tien jaren (1889) 316 textboeken in 25 talen, 25 kranten en tijdschriften, een millioen aanhangers. In 1891 stelde de American philosophical Society een internationale conferentie voor over een wereldhulptaal. De London philological Society antwoordde, dat Volapük reeds gevestigd was in alle landen en dat het thans te laat was het te verbeteren (*Delphos* p. 28 v.). Toch is het nu zoo goed als verdwenen.

p. 161. Niet het volk, welks taal gekozen is, zal die „terugstellen" (dat kan het niet), maar ieder die in Tokio of Melbourne een Spaansche spraakkunst uitgeeft, zal teruggaan op het Spaansch van z ij n tijd in Spanje.

Ibid. Prof. Kellog gebruikt het woord „gemeenschap" in den zin van levenswijze en kultuur. Br. in dien van overeenkomst van gevoelens. Het antwoord slaat dus niet.

p. 162. Onderling taalverkeer. „De vrees voor onverstaanbaarheid zal de Esperantisten er van afhouden, te veel van het E. taalgebruik af te wijken". Antwoord: De afwijkingen zullen niet bewust maar onbewust gebeuren.

p. 163. Individueele taalorganismen. Het antwoord van Br. zijn mooie woorden, die echter de moeilijkheid van K e l l o g bijna niet raken. Het samenhoorigheidsgevoel, dat E. geeft, kan toch eigenlijk niet vergeleken worden, met dat, wat de moedertaal schenkt, die men voortdurend spreekt en hoort spreken.

p. 164. „We stellen vast, dat het aan E. wel gelukt is een *betrekkelijk* groote verbreiding te vinden" staat niet tegenover Kellog's bewering, dat het nooit gelukt is een wereldtaal *werkelijk* te vestigen voor het *algemeen* gebruik. Zie overigens het bovengezegde over Volapük.

p. 212. *Preĝejo*. Ik kan den heer Br. verzekeren, dat mijn bidstoel (of bank) de plaats is, waar ik heen ga om te bidden. Anders zit ik in een heel anderen stoel. *Flugilo*. Ik dacht heusch, dat een vlieg*machine* diende om er *mee* te vliegen.

p. 213. Een Deen, een Rus, een Hongaar zullen dergelijke formaties met het grootste plezier maken. (W. bl. 266). Een vergissing, die echter niets ter zake doet.

p. 214 *Voordoen*. Niet verschillende woorden zullen gebruikt worden voor eenzelfde beteekenis, maar omgekeerd. Dat beweerde ik. Nu stel ik deze vraag. Is voor ieder, ook ontwikkeld Nederlander het beteekenisverschil van „voordoen" zoo duidelijk in uitdrukkingen als: zich als een Engelschman voordoen, zich goed voordoen, die villa doet zich keurig voor, dat hij dit terstond telkens anders in het E. zal weergeven ? Hier moge ieder lezer zich zelf onderzoeken. Dat *antaŭmeti* als vertaling van „een voorbeeld voordoen", onzin levert is zeker, dat het door den domsten Esperantist *kan* aangevoeld worden is mogelijk, maar dat hij het *zal* doen is lang niet zeker. Voor „een schort voordoen" geeft Dreves U, *almeti*, dus reeds een ander woord als Br. noemt. Men vergete toch niet, dat de Esperantist zijn taal onder het spreken moet maken. „Ja maar hij denkt in E." (bl. 216). Dat duurt lang, eer hij zoover is. Wat wil zeggen : in een vreemde taal denken? Niets anders dan dit : een taal zoo beheerschen, dat men de opkomende gedachten terstond en als vanzelf verbindt met de woorden, uitdrukkingen en vormen dier taal. En dat ook goede Esperantisten dat niet altijd doen, wil ik met een paar voorbeelden bewijzen. In *Nederlanda Esperanto* (27 April 1933 bl. 142) staat: „De bouw toonde zich sterk genoeg por *elteni* la ofte pezajn batojn (om de vaak zware slagen *uit te houden*). Een Hollandsch, Duitsch, Deensch, Hongaarsch

Esperantist zal het terstond verstaan, want in zijn moedertaal heeft hij hetzelfde beeld: uithouden, aushalten, udholde, eltür (of elbir), maar een Franschman zou hier zeggen: *faire face à*, een Engelschman *to stand*, een Italiaan *reggere a*, een Rus *preterpjètj* (doordulden) of *terpjetj* (lijden) of misschien *snocitj* (eigenlijk: naar beneden dragen). Nu weet ik niet of *elteni* in alle woordenboeken voor *uithouden* in dezen zin gegeven wordt, maar dan moet ieder der laatstgenoemden dit woord van buiten leeren, zoals wij moeten leeren dat paard in het Fransch cheval heet.

Ibidem p. 141. Kiel s o c i e t a j estis la akceptejo enz. hoe g e z e l l i g was de ontvangzaal enz. Wie, behalve een Hollander, verstaat s o c i e t a in dezen zin?

In *Esperanto* 1931, bl. 105 lees ik de uitdrukking: *lazi tiun lampon sub la lito* (bedoeld is misschien: *litro*, want een uitdrukking „zijn licht onder het bed zetten" ken ik niet) maar welke Japanees of Chinees, die nooit van de bijbel gehoord heeft, begrijpt dit terstond?

Ik mag toch veronderstellen, dat die schrijvers goede Esperantisten zijn. Zegt men: dat zijn vaststaande beteekenissen, goed; maar dan moeten zij van buiten geleerd worden, zooals bij elke taal. Dat een Chinees of wie ook E. zoo goed als elke taal kan leeren, zal geen mensch ontkennen. Maar dat men een totaal afwijkende weergevingswijze der waarnemingen wil vergelijken met het verschil van uitdrukking in één woord (b.v. handschoen: gant p. 218) is toch een wel wat al te simplistische oplossing der moeilijkheid. Dat er ook overeenkomsten zijn is natuurijlk waar (bl. 218,222) en onoverkomelijk zijn maar weinig moeilijkheden (bl. 213). De moedertaal van den Esperantist is als het substraat, waar E. overheen komt. Gegeven het feit, dat ieder E. spreker zijn taal in hoofdzaak zelf moet vormen, is dus de natuurlijke loop, dat dit substraat invloed zal uitoefenen, zooals dit steeds gebeurd is.

bl. 215. „Wie E. schrijft richt zich tot een internationaal publiek en houdt daarmee rekening. Wil hij zich tot zijn

landgenooten wenden, dan gebruikt hij de landstaal." Vraag: Wie leest de Nederlandsche E. bladen of tijdschriften, zooals Nederlanda Esperantisto, Holanda E. enz. in het buitenland? Ibid. „Het is heel moeilijk, landgenooten onder elkaar aan de conversatie in E. te krijgen." Hoe leert men het dan? Als men een aangeleerde taal niet blijft oefenen, verliest men er weer veel van, en beoefening in het buitenland komt voor het gros der Esperantisten bedroefd weinig voor.

bl. 216. Natuurlijk kende de bedoelde redacteur Esperanto.

bl. 223. De grammatica is gemakkelijk, veel gemakkelijker dan van welke Europeesche taal ook. Dit is wel voor alle kunsttalen waar. De Siameesche grammatica is nog veel eenvoudiger. Daardoor alléén wordt Siameesch nog niet geschikt voor wereldtaal. Het deugt er heelemaal niet voor. Maar ook de toepassing der eenvoudige E. spraakkunst zal aanleiding tot verschil geven. Dat in E. maar één mogelijkheid is voor „ik ontmoet den jongen", is zeer waar: de vraag is maar of een Duitsch en Spaansch Esperantist hier niet *al* zullen gebruiken. Dat er toch wel moeilijkheden bestaan zal toegegeven moeten worden. Een paar voorbeelden.

Bulthuis bl. 35. iĝi = worden of in een toestand komen. Hij werd gekleed vertale men niet door *Li vestiĝis* maar door: *Li estis vestata. La bastono rompiĝis* vertaalt hij: de stok ging stuk.

Plena Vortaro de E. van Grosjeau-Maupin Paris 1930: bij: iĝi: povas sekve esprimi tute egale agon pasive toleritan (spegulo rompiĝas) aŭ aktive faritan de la subjekto sur sin mem (mi sidiĝas).

P. Heilker *Esp. Leerboek* bl. 39 maakt verschil tusschen *la rado turniĝas* en *la rado estas turnata.* „Bij den eersten zin wordt de gedachte beperkt tot den toestand, waarin het onderwerp komt, bij den tweeden denkt men aan de handeling én aan de oorzaak der handeling." Jawel, dat zijn de Russische aspekten. Maar welke Hollander past dit zoo maar glad toe?

Nederlanda Esperantisto l.c. bl. 142. „*Ĉu ne estis rimarkunde*". Ik zou hier toch *rimarkunda* verwachten (bijwoord: bijv. naamwoord).

bl. 225. *Voorzetsels.* Deze drukken een betrekking uit en die kan verschillend worden opgevat. Dat een Franschman zegt: penser à, een Spanjaard: pensar en (denken in) is geen willekeur, maar verschil van opvatting, die hij dus ook in 't E. zal overbrengen. Br. bl. 225. „Ieder voorzetsel heeft in E. een eigen, vastomschreven beteekenis". Ook dit is niet geheel waar; b.v. *antaŭ* is *vóór* van tijd en van plaats, *je* kan alles beteekenen, maar dat doet er minder toe. Doch de „vaste beteekenis" drukt hier een „vaste betrekking" uit. Welnu een Franschman ziet in „penser à" een richting van den geest naar het voorwerp. De Spanjaard in „pensar en": met zijn gedachten in iets zijn en zal het dus of anders in E. uitdrukken of moeten aanleeren. Nu eens een klein proefje van wat een Hollander moet vertalen, als hij het voorzetsel *op* tegenkomt. Het is genomen uit Schidlof *Zakwoordenboekje.*

Zijn aandacht vestigen op: direkti sian atenton al.
op de thee noodigen: inviti al teo
op het zien van: ĉe la vido de.
op de tonen der muziek: ĉe la tonoj de la muziko
jacht op hazen: ĉasado de leporoj
hoop op de overwinning: espero de venko
op zijn reis: dum sia vojaĝo
op dat oogenblik: en sama momento
indruk maken op: fari impreson je
aanval op de stad: atako contraŭ la urbo
handelen op Amerika: komerci kun Ameriko(?)
op hoogdravenden toon: kun patosa tono
op raad van: laŭ konsilo de
op mijn eer: per mia honoro
direkt op het eten: tuj post la manĝo.
zinspelen op: aludi pri
ik drink op uw gezondheid: mi trinkas pro via sano
op een paard rijden: rajdi sur ĉevalo.

Al deze verschillen van relatie, uitgedrukt door het ééne Hollandsche *op*, voelt misschien de domste Esperantist onder het spreken terstond aan, maar ik voel ze dan volstrekt niet alle aan, of zou in elk geval andere opvattingen even goed, ja soms beter kunnen verdedigen. Doch indien de heer Br. van een willekeurig gebruik in andere talen spreekt, waartegen ook heel wat te zeggen zou zijn, zoo kunnen andere talen met evenveel recht van een willekeurig gebruik in E. spreken.

Ook de moeilijkheden van grammatischen aard, verschil tusschen bijwoord en bijv. naamwoord, erkennen van richting of aanwezigheid, onderwerp of voorwerp, waarover alle Duitsche leeraren klagen, schijnen voor E. leerlingen niet of slechts in geringe mate te bestaan. Dat ze overwonnen kunnen worden spreekt vanzelf. De vraag is maar of het gebeurt en hoeveel moeite het kost. Ik zou nog andere punten naar voren kunnen brengen, maar meen hiermee mijn standpunt genoegzaam verdedigd te hebben. Zegt nu iemand : op een paar fouten komt het niet aan, als men elkaar maar begrijpt, dan antwoord ik : goed, maar dat geldt precies ook voor natuurlijke talen. Het was aardig om te zien, hoe de padvinders op de jamboree onder elkaar met het zgn. Kampduitsch klaar kwamen, zoo werd mij verzekerd door een der hoofdleiders.

Op één punt slechts wil ik nog wijzen. Bl. 234 zegt Br. : „Achter de Spaansche litteratuur staat de Spaansche kultuur en het is de kultuur, die we met de rijke litteratuur van Spanje, internationaal zouden aanvaarden." Nu zou ik willen twijfelen aan den ernst van zijn betoog. Wie heeft ooit beweerd, dat *kennis maken met een kultuur* wil zeggen : *ze aanvaarden* ? Maar voordeel zal het altijd brengen. Dat een internationale taal een internationale kultuur noodig heeft, is bij mijn weten door geen taalgeleerde gezegd ; zij kan helpen, de verschillende kulturen internationaal bekend te maken.

Nog eens : ik ben geen tegenstander van E., ik zie er zeer veel goeds in ; zeer zeker beproeve men geen andere kunsttaal meer, als ware die ook in zich beter. Men zou te veel werk opnieuw moeten doen. Ook heeft het veel meer kans er in te

komen dan Spaansch. En dat er spoedig een internationale hulptaal komt is uiterst wenschelijk, al is er ook wel wat op tegen (men denke aan de Russische radiouitzendingen). Maar op een wetenschappelijk kongres behandelt men de zaak principieel en theoretisch. En dat is noodig. Want hier gaat het niet alleen over wat op het oogenblik is, maar of het mogelijk is dat, wat nu bestaat, ook in de toekomst *kan* blijven. En dat wordt door de praktijk van het oogenblik niet uitgewezen, vooral niet, indien die praktijk in vergelijking met wat het zal moeten worden, feitelijk nog klein is.

B. W. SPEEKMAN.

DE STRIJD OM HET PARADIJS.

III. (*Slot.*)

Na dit historisch overzicht van de strijd om Bali in de laatste tien jaren, waarin we vooral de tegenstanders aan het woord lieten, blijft nog over, in het kort eenige bezwaren en hun antwoord de revue te laten passeeren. We zullen ons hier niet meer beroepen op ons recht en onze plicht, ons door God zelf opgelegd, het Evangelie te verkondigen aan alle volken, niet alsof we van dat recht afstand zouden doen, maar omdat er tegenstanders zouden kunnen zijn, die met Dr. Bosch (Djawa 1933 pag. 1) dat standpunt benepen vinden. We willen dus slechts nagaan, of, gegeven de tegenwoordige wetgeving, een afsluiting van Bali voor het Christendom voldoende gemotiveerd kan worden.

Dan is daar vooreerst de opwerping, door Soekawati meermalen herhaald en door Dr. Bosch verder uitgewerkt: Bali is Hindoeïstisch, het vormt een deel van die wonderbare cultuur, die groote denkers en dichters zooals vroeger een Sjangkara, nu een Tagore en een Gandhi heeft voortgebracht. We hebben in ons vorig artikel reeds voldoende aangegeven, waarom we met Dr. Kraemer hoogstens van een Hindoeïstische inslag, doch niet van waar Hindoeïsme willen spreken. Dr. Bosch doet dit wel en onderscheidt in de Balische godsdienst 1. het sectarische Hindoeïsme of de priestergodsdienst, 2. het niet-sectarische Hindoeïsme, zooals het uit de profane litteratuur door Oud-Javaansche vertalingen en bewerkingen tot het volk is doorgedrongen en ten slotte 3. de volksgodsdienst. Volgens hem geven niet alleen het eerste en tweede ideeëncomplex recht, de Baliër Hindoeïstisch te noemen, doch zelfs het laatste, daar het juist kenmerkend voor het Hindoeïsme is „zaligmaking op verschillend peil" voor iedereen te leeren en zoo ook de lagere godsdienstvormen in zich op te nemen. Hij ziet zoo het Balische Hindoeïsme als een ordening

van zich op verschillende hoogte van volmaaktheid bevindende heilsleeren. Boven: de godsdienst der pedanda's, die de mystieke vereeniging met de godheid Sjiwa nastreven en door ritueele handelingen en magische praktijken diens tijdelijke neerdaling in zich trachten te bewerken; het is de leer voor weinige uitverkorenen. Op het tweede plan: de levensbeschouwing der Voor-Indische mythen, de strijd tusschen goed en kwaad, tusschen goden en daemonen, en de ethische voorschriften, die de positie van de mensch ten opzichte van die strijd bepalen; het is deze levensbeschouwing, die in breede lagen in het volk is binnengedrongen en het karakter der Balische cultuur bepalen. En dan het laagste: de dynamistische en animistische opvattingen onder het gewone volk, dat door het onontkoombare karma er aan gehouden is, op die lage trap een lagere graad van verlossing te zoeken.

We zouden hiertegen willen opmerken, dat de ideëele pedanda, zooals hij door Dr. Bosch beschreven wordt, op Bali, zooal voorkomend, dan toch een zeer groote uitzondering is. Er is over het algemeen bij hen weinig te bespeuren van een ernstig zoeken, een ijverig zich verdiepen in godsdienstige kwesties. Een hooge opvatting van hun pedandaschap en pogingen, dit zoo goed mogelijk te beleven zijn zeldzaam. „Naar algemeen uitgesproken opvatting wacht een Brahmaan meestal tot middelbaren leeftijd met het worden van padanda, daar de „brata" (levensregel) theoretisch groote ingetogenheid op het gebied van spijzen, dranken, sexueel verkeer, etc. eischt en daartegen ziet men op. In de praktijk kiest men vrijwel altijd den meest laksen vorm.... en overtreedt bovendien nog geregeld duidelijke verboden. De pedanda wordt door den Balinees om heel andere dingen gezocht dan om geestelijke of zedelijke kwaliteiten. (Hij) is onmisbaar voorbidder, leverancier van „toja tirta", astroloog en schriftuitlegger.[1]) Hun prestige is afnemende, in het bijzonder onder de „intellectueele" jeugd, die.... tot de constateering is gekomen, dat de traditioneele heilige wetenschap van de padanda's

[1]) Dr. H. Kraemer: *De Strijd over Bali en de Zending*, pg. 111, 112.

vergeleken met het eigenlijke Hindoeïsme allerlei leemten vertoont". [1]) Soekawati, onverdacht getuige, zeide immers zelf: de Balische priesters zijn van de levende bronnen van hun godsdienst vervreemd (pag. 200). Het is dus onjuist, deze priestergodsdienst een levend Hindoeïsme te noemen in de zin, die Dr. Bosch e.a. er aan willen geven, n.l. van een rijke en diepe cultuur en wereldbeschouwing, waaruit een nieuwe, meer aan deze tijden aangepaste godsdienst zal kunnen opbloeien.

Ook van het zich vooral in de kunst uitende, uit Voor-Indië ingevoerde ideeën-complex, waarvan we de invloed niet ontkennen, kunnen we niet zeggen, dat het de Balische cultuur tot Hindoeïsme heeft gemaakt. Daarvoor is in de essentieele dingen het oude te veel gebleven, daarvoor is het verschil te groot. Wel heeft ook het Voor-Indische Hindoeïsme veel magie en tantrisme in zich opgenomen, wel bleef ook daar veel van de volksgodsdienst bewaard, maar heel het geestesleven heeft er een ander karakter. De diesseits-jenseits tegenstelling, door Dr. Kraemer gesignaleerd, bewijst, dat de levenshouding in de diepste grond geheel verschillend is. En ook het kastenstelsel, dat zoo met het Voor-Indische Hindoeïsme vergroeid is, dat men dit laatste wel eens als een maatschappelijk, niet een godsdienstig begrip heeft willen definieeren, is op Bali van geheel anderen aard.

Dat ten slotte de derde vorm, de volksgodsdienst, geen Hindoeïsme in zich bevat, zal Dr. Bosch zelf wel toegeven, al tracht hij het er bij te annexeeren. Zoo lijkt het dan, ook na Dr. Bosch' uitvoerige uiteenzetting, toch het verstandigste, aan Dr. Kraemer's opvatting vast te houden.

Men zal nu misschien zeggen: wat is er toch in een naamkwestie; wat deert het, of men de Baliër Hindoeïstisch noemt? Zeker, wanneer aan die naam geen conclusies werden vastgeknoopt, wanneer achter die naam niet een bepaalde begripsinhoud werd geplaatst, men er niet de uitdrukking van een karakteristieke levenshouding in zag, zou dat waar zijn.

[1]) Dr. H. Kraemer: *Djawa* 1933, pg. 57.

Het is er mee als met het Islamiet-zijn van den Javaan. We hebben immers beleefd, hoe een uitspraak van Prof. Snouck Hurgronje, die voor dat Islamiet-zijn opkwam op grond hiervan, dat „het eenig bruikbare criterium" wel was, „hoe de menschen zich zelve genoemd wilden hebben", [1]) met voorbijgaan van het dikwijls moeilijk te definieeren karakteristieke, dat den Islamiet teekent en wél b.v. bij den Soendanees, niet bij den Javaan van de Vorstenlanden te vinden is, — hoe die uitspraak geworden is tot een practische richtlijn van bestuur, waarvan de Missie meermalen last heeft ondervonden. Een zelfde gevolg zouden we hier kunnen krijgen en dat deze vrees niet ongegrond is, blijkt hieruit, dat Dr. Bosch met aanhaling van Snouck Hurgronje's woorden diens argumentatie reeds op Bali toepaste. Het heeft dus waarlijk zin, voor of tegen de naam Hindoeïsme stelling te nemen.

Het loont de moeite, ons nog een oogenblik met de opvattingen van Dr. Bosch bezig te houden, daar hij de uitvoerigste en meest wetenschappelijke verdediging van Bali tegen het Christendom heeft geschreven. Zijn uitgangspunt is daarbij : de eerbiediging der Balische cultuur, en op grond daarvan acht hij de Evangelieprediking op Bali een volstrekt ontoelaatbaar experiment. De gezichtshoek echter, onder welke hij de kwestie beziet, is die van den cultuurwaarnemer, die geen absoluut waardeoordeel wil vormen, die niet speurt naar wat er aan objectieve waarheid in de heerschende ideeën te vinden is, maar in een neutraal relativisme allen een gelijk recht toekent, omdat „de mensch zijn God schiep naar zijn beeld ; een beeld, waarin zijn oorsprong, geschiedenis, levensomstandigheden, maatschappelijke verhoudingen, in het kort alle factoren, welke zijn eigen aard hebben bepaald, tot uitdrukking kwamen" (Djawa 1933 pg. 24). Deze gezichtshoek nu is zóó afwijkend van de christelijke, dat Dr. Kraemer in zijn

[1]) C. Snouck Hurgronje : *Politique Musulmane de la Hollande* in *Verspreide geschriften* IV, II pag. 245.

meesterlijke repliek zich geen oogenblik vleit met de hoop, zijn tegenstander te zullen overtuigen. We geven hem hier dan ook slechts weer, om de houding van de tegenstanders der toelating te schetsen.

Ook Dr. Bosch' opvatting van cultuur als „Formung, Gestaltung eines physischen oder geistigen Materials zu etwas, was oder wie es nicht von selbst (urwüchsig) war" is geheel van diezelfde geest doordrongen en geeft geen mogelijkheid de waarde van een cultuur te bepalen. Volgens onze meening is in iedere ware cultuur de poging van een volk om te komen tot de oplossing van de vraag naar de zin van wat bestaat en de waarde van het leven [1]; en hooger zal een cultuur staan, naarmate die oplossing dichter de waarheid (geen relatieve, maar een absolute) nadert, zich breeder en veelzijdiger met het wezen der dingen bezig houdt en, als gevolg daarvan, dus secundair, die verworven oplossing uitbeeldt in kunst en litteratuur. Het middelpunt der cultuur, aldus opgevat, wordt dan noodzakelijkerwijze gevormd door de godsdienst, omdat deze de houding bepaalt van de mensch tegenover de hoogste realiteit, omdat daarin het leven zijn hoogste waarde krijgt ; de waarde van de godsdienst bepaalt voor een zeer groot deel de waarde van de cultuur, die er zich om heen ontwikkeld heeft. We kunnen dan ook onmogelijk een cultuur, waarvan een magische en tantrische godsvereering, die niet de mensch om God, maar God om de mensch laat zijn en dus de reëele orde der dingen omkeert, het middelpunt vormt, op één lijn, ja hooger, stellen dan de christelijke cultuur, zooals Dr. Bosch, die zijn waardemeter verloren heeft, dat doet. Welke vaste norm gebruikt hij om er de beide cultures aan te toetsen en over hun onderlinge meer- of minderwaardigheid te beslissen ? En afgezien nog daarvan, mogen we niet eischen, dat hij, die een vergelijking maakt, van *beide* te vergelijken zaken op de hoogte is ; toch kunnen we met de beste wil niet van Dr. Bosch zeggen, dat

[1]) Zie von Dunin Borkowski in *Stimmen der Zeit* B. 120 pg. 111 (Nov. 1930) : *Zivilisation und Kultur*.

hij dat is ten opzichte van het Christendom. Hoe is anders een uiting te verklaren als deze: „Dat volk (van Bali) heeft zich een eigen god geschapen, die het middelpunt van een verheven heilsleer vormt en uit en om dien godsdienst heeft zich een cultuur ontwikkeld, tegenover welker rijkdom, gaafheid en geheel-doordrongen-zijn-van-het-goddelijke hij (de zendeling) slechts de armoede, de verscheurdheid en het van-god-verlaten-zijn zijner eigen Westersche cultuur vermag te stellen" [1]). Dat er verschil bestaat tusschen christelijke cultuur en de degeneratie van een Westersche civilisatie, schijnt hij over het hoofd te zien.

Heel de tegenstelling van Christendom en Balinisme is bij hem partijdig gekleurd. Zóó b.v. als hij naar aanleiding van het Oud-Javaansche gebed van Ardjoena tot Sjiwa, waarin werkelijk verheven gedachten hun uitdrukking vinden, doch waarvan de godsdienstige gevoelens, met de inhoud in overeenstemming, aan het gros der Baliërs vreemd zijn, zooals de beteekenis ervan voor de meesten hunner verborgen blijft, opmerkt: „Heeft het in dit gebed beleden geloof aan de waarheid, wijsheid, almacht, alomtegenwoordigheid en aldoordringendheid van Çiwa sinds den aanvang der Balische beschaving tot heden het middelpunt, tevens hoogtepunt van den godsdienst gevormd, zoo is het zeker, dat slechts van deze kern uit in de toekomst eene regeneratie van het godsdienstig leven zich zal kunnen voltrekken." (Djawa 1933 pg. 37). Hier zouden we willen vragen: Is dat werkelijk een objectief oordeel gebaseerd op waarneming der feiten? Is dat in overeenstemming met zijn eigen woorden, twee bladzijden verder, waar hij spreekt van „de betreurenswaardige toestand van geestelijke vereenzaming en verwaarloozing, waarin het Balische volk buiten zijn schuld reeds eeuwen lang verkeert"?

Tegenover de verheven Balische cultuur zet Dr. Bosch de „schrikbeelden van zoovele gekerstende volken ....die alle mannelijkheid en fierheid, al het eigene en schoone, al

[1]) *Djawa* 1933 pg. 25.

hun kunstzin en levensblijheid hebben verloren" (ib. pag. 29) en noemt hij de Evangelieprediking als datgene, dat „een intelligent, beschaafd en diep-religieus volk als het Balische van zijn heiligste goederen, zijn godsdienst en cultuur, berooft en het hiermede in namelooze armoede en de diepste ellende dreigt te doen verzinken" (ib. pg. 30). Neen, een dergelijk eenzijdig fel-gekleurd en eenzijdig zwart-geschaduwd beeld, geeft de objectieve werkelijkheid niet weer. Het bewijst slechts, dat ook liefde voor culturen blind kan zijn.

Bezien we nu een oogenblik het standpunt van Soekawati ook door Dr. Bosch gedeeld: dat „vrijelijk Westersche invloeden op Bali toegang mogen vinden" [1]), doch dat het tegen het Christendom beschermd moet worden. Dit laatste immers, zeggen zij, zal de Balische cultuur en godsdienst *bewust* en opzettelijk aantasten, terwijl de eerste beïnvloeding slechts *onbewust* is. Nu is het ons niet duidelijk, waarom een onbewuste aantasting minder destructief zal werken dan de bewuste. Is de wond, die men bij een auto-ongeluk oploopt, altijd minder erg dan de welbewust aangebrachte snede op de operatietafel, waarbij men ontziet, wat ontzien kán worden? We houden het er vast voor, dat de Westersche invloeden van neutraal onderwijs, rationalistische wereldbeschouwing, democratische en nationalistische ideologieën, voor de Balische cultuur veel gevaarlijker zijn dan een voorzichtig ondernomen Evangelieprediking, die rekening houdt met het volkseigen en bewaart, wat te bewaren is. De in de grond zuiver magische godsdienst is gedoemd te verdwijnen bij een voortgezet contact met Westersche civilisatie en Westersche ontwikkeling. Niet iedere ontwikkelde Balinees zal zich, als Dr. Bosch, willen wachten, de pedanda-riten en heel de cultus te bezien „in het schelle licht eener rationalistische wereldbeschouwing, waardoor zij zich slechts als uitingen van puur bijgeloof en grove onwetendheid aan ons zouden voordoen", en liever ze

[1]) Volksraadrede op 24 Juni 1924; *Javabode* 2 Dec. 1932; Bosch in *Djawa* 1933, pg. 7.

„in het halfduister" laten, dat „het geloof in het door den ritus voltrokken wonder heeft omgeven" [1]). Het moet hem op den duur toch een soort zelfbedrog toeschijnen, een godsdienst te bezitten, waarin hij niet meer gelooft. Als zoovele intellectueele Oosterlingen in China, Japan en Indië, in wie de profane Westersche ontwikkeling de zwak gefundeerde godsdienstige overtuiging wegsloeg, zal hij vervallen in een atheïsme, dat voorloopig nog gekleurd blijft met het bladgoud van uiterlijke cultuurvormen, waar eens de godsdienst aan ten grondslag lag. Zoo zal de Balische cultuur, van zijn wortels losgekapt, nog een wijle doorbloeien op de oude sappen, en dan verschrompelen. De *onbewuste* Westersche beïnvloeding zal er de oorzaak van geweest zijn. De *bewuste* actie echter van het christendom, en wel speciaal het Katholicisme, zal niet „de godsdienst aanranden en vernietigen" zóó, dat er slechts een ruïne overblijft, doch het zal een houten onderstuk, dat niet meer in staat bleek, de vernieuwingen te dragen, vervangen door een van hecht beton en ook in de bovenbouw de noodzakelijke veranderingen aanbrengen, zooveel mogelijk in de eigen, vertrouwde stijl. De Katholieke Kerk heeft in haar 19 eeuwen van christianizeeren in dit opzicht wel eenige ondervinding opgedaan [2]) en wie voldoende haar geschiedenis bestudeerd heeft om te weten, hoe zij er op uit is, de nationale eigenaardigheden te respecteeren, zal vertrouwen, dat uit deze „bewuste aantasting", zij het niet binnen een tiental jaren, een Christo-Balische cultuur zal kunnen ontstaan, terwijl de mogelijkheid van een „Westersch-Balische" ten gevolge van de „onbewuste" invloeden op zijn minst zeer twijfelachtig te noemen is.

„Mystiek en magie", zegt Dr. Bosch, „zijn de eenige sleutels op de ziel van het Oosten ; wie een anderen sleutel gebruikt, beschadigt het slot en komt er binnen niet als vriend, maar

---

[1]) *Djawa* 1933 pg. 11.
[2]) Men zie het uitstekende artikel van P. in *De Koerier* van 12 Nov. 1932 : *De waarde van orde en rust.*

als vijand" (Djawa 1933 pg. 24). En daarom beschouwt hij elke poging tot verbreiding van het christendom als a priori tot mislukken voorbestemd ; de regeneratie, die ook volgens hem moet komen, zal slechts vanuit het Hindoeïsme bewerkt kunnen worden. Hij blijft echter in gebreke aan te toonen, hoe die regeneratie in de praktijk verwerkelijkt moet worden. Zou werkelijk een „mystiek" als de Hindoeïstische, die bijna overal tot magie gedegenereerd is en dus zeker de kiem daartoe in zich draagt, in staat blijken een vernieuwing tot stand te brengen, waarbij men juist aan die magie wil ontstijgen ? Bij een nadere kennismaking met het Katholicisme zou hun, die in mystiek en magie het eenige toegangsmiddel tot de ziel van het Oosten zien, maar tevens het tweede als een voor dezen tijd niet meer te aanvaarden levensbeschouwing verwerpen, misschien duidelijk worden, hoe juist in dat Katholicisme te vinden is de mystiek — in den zin van nader komen tot en in verbinding leven met God, niet van een één-worden met de godheid — die zij zoo noodzakelijk achten. Christus' woord : ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (Joa. 14, 23) heeft in Christus' Kerk zijn verwerkelijking gevonden en dáár is het vinden van God niet tot enkele uitverkorenen beperkt gebleven.

We deelen dus geenszins het pessimisme van Dr. Bosch, die, de mogelijkheid van een mislukken zijner Hindoeïstische regeneratie en het te gronde gaan der Balische cultuur voorziende, uitroept : Beter dit droevige, maar natuurlijke einde, dan de lange lijdensweg van een verstikt, verminkt en onder-den-voet getreden volksbestaan ! (Djawa 1933 pg.39).

Er zou nog menig opwerping aan te halen en te weerleggen zijn. Nog enkele slechts :

Waar Lekkerkerker spreekt van de „ongebroken kracht van de diep-religieuse begrippen der Baliërs", daar zouden we beter doen, dat diep-religieus door breed-religieus te vervangen, want zoo waar als het is, dat hun godsdienst zich in heel hun leven en maatschappelijke inrichting uit, zoo waar is het ook, dat die religiositeit niet diep is en in hoofdzaak op

eigen voordeel gericht. Wat de ongebroken kracht betreft, is het niet eigenaardig, dat men anderzijds juist op de weerloosheid der Balische cultuur de eisch van afsluiting voor het Christendom baseert ? Eveneens is het gebeurde te Mengwi een bewijs tegen die ongebroken kracht. Men kan het oneens zijn met de Amerikaansche methode om na enkele maanden 300 menschen te doopen, men kan in twijfel verkeeren omtrent de bedoelingen, die deze Baliërs met hun bekeering gehad hebben, doch dit is zeker : Waren deze zuiver, dan bewijst het, dat de Baliërs behoefte hebben aan het Christendom, zelfs in deze vorm ; waren zij niet zuiver, dan toont het toch, dat van ongebroken religieuse kracht geen sprake was.

Is inderdaad de Baliër afkeerig van een toelating van het Christendom ? Tegenover de verklaring van Soekawati, dat hij uit naam van alle Balineezen spreekt, zijn door Dr. Kraemer meerdere getuigenissen van Balineezen aangehaald, die op het tegendeel wijzen. We citeeren slechts deze klacht : „We begrijpen niets meer van onzen ingewikkelden godsdienst en evenmin waarom het Gouvernement een godsdienst als het Christendom hier den toegang verbiedt" (Djawa 1933 p. 66). Men moet in het oog houden, dat Soekawati lid is van een hoogere kaste, die vanzelf voor het behoud zal zijn van de cultuur, die het kastensysteem, zij het ook gemitigeerd, beschermt. Op een andere stemming onder de laagste kaste (93% der bevolking) wijzen de woorden van den Javaan R. Fr. Soeprapta (Koerier 30 Nov. 1932) : „Spreekt men dan ook vertrouwelijk met de Baliërs, die uit deze kaste voortkomen en die iets meer ontwikkeld zijn, dan verklaren zij ronduit, dat zij de tegenwoordige toestanden verafschuwen en het volkomen eens zijn met de komst van Missie of Zending op Bali, en er zelfs zeer sterk naar verlangen." Als contrast met de hooggestemde panegyriek op de ideale Balische cultuur zou het makkelijk zijn, een geheel tegenovergestelde schildering der Balische toestanden te geven, enkel op feiten gebaseerd, doch die als totaalbeeld even valsch zou zijn als de eerste. We behoeven hier slechts te wijzen op de positie

van de vrouw, de zedelijke toestanden [1]), polygamie, behandeling van melaatschen en van de moeder, die een tweeling (behalve 2 jongens) of een mismaakt kind ter wereld brengt, enzoovoorts.

Rest ten slotte de opwerping, dat de komst van het Christendom op Bali verstoring van orde en rust ten gevolge zal hebben. Dit nu is nog nooit met bewijzen aannemelijk gemaakt. Welke argumenten brengt b.v. Dr. Korn naar voren, wanneer hij bij Evangelieprediking vernietiging van het gezag der dorpsbestuurders voorspelt (zie pg. 208.)? Ziehier een uitspraak van de Bali-bewonderaar Krause: „(De Baliër) kan zich veroorloven tegenover andere geloofsbelijdenissen volkomen verdraagzaam te zijn. Waar Mohammedanen zich vestigen, kunnen deze in hun godsdienst ongestoord leven. Men geeft hun het recht om tot iedere vereeniging toe te treden en stelt hen op hun wensch vrij van deelname aan diensten en feesten voor de Balische goden. Ook de christelijke zendelingen zijn altijd hoffelijk en vriendelijk bejegend geworden". De schrijver, in het geheel geen voorstander van zending op Bali, was hier zoo argeloos, te vergeten, dat de toepassing van art. 177 gevaar voor orde en rust voorschrijft.

Dat bij missioneering hier en daar moeilijkheden zich zullen voordoen bij het invoegen der bekeerlingen in het maatschappelijk bestel, is zeer wel mogelijk, doch deze zullen met loyale medewerking van het bestuur — en zou de bekeerde Baliër, die vrij is de godsdienst van zijn keus te belijden, die niet mogen eischen? — niet onoverkomelijk blijken, terwijl van orde en rustverstoring, wanneer die niet van buiten af opzettelijk wordt aangekweekt, geen sprake zal zijn.

Er ligt in heel deze actie tot wering van het Christendom een onrecht, jegens den Baliër begaan. Men kiest voor hem

[1]) Men zie o.a. V. E. Korn: *De dorpsrepubliek Tnganan Pagringsingan* pg. 8, 15, 102; verder v. Eck: *Indische Gids*, 1880 II pg. 14; Dr. H. Kraemer: *Djawa* 1933 pg. 71; id.: *De Strijd over Bali en de Zending* pg. 44, 45; Liefrinck: *De rijstcultuur op Bali*, Indische Gids, 1886.

de godsdienst, die hij zal aanhangen, en vraagt niet, of zijn verlangen daarmee in overeenstemming is. Laat hem vrij het Christendom weigeren, wanneer dat tot hem komt en zijn overtuiging en geweten hem zijn eigen godsdienst hooger doen stellen, maar laat hem ook vrij Christen worden, wanneer hij daarin de waarheid vindt. Dan zal hij, als millioenen Oosterlingen vóór hem, n'en déplaise Dr. Bosch, in Christus „de God van zijn hart vinden", die niet tot het Westen, noch tot het Oosten, maar tot heel de wereld gekomen is, om Zelf de boodschap te brengen, dat God Liefde is.

R. ARTATI.

UIT DE PERS.

Actes de S.S. Pie XI : *Encycliques, Motu Proprio, Brefs, Allocutions, Actes des Dicastères, etc.* Texte latin avec traduction française. Tome IV (Années 1927 et 1928), in 8° de 237 p., Paris, rue Bayard 5, 1933. — Voortzetting van de verzameling van pauselijke officieele stukken, door Maison de la bonne Presse uitgegeven, waarvan het derde deel aangekondigd werd in *Studiën* 118 (1932), 388. Het vierde deel van deze voor priesters en ontwikkelde leeken nuttige collectie bevat onder meer de drie consistoriale allocuties van 20 Juni 1927, 19 December 1927 en 17 December 1928, brieven en verklaringen, die betrekking hebben op de „Action française", het Italiaansch instituut „Opera nazionale Balilla" en de kerkelijke toestanden in Litauen en China. We treffen hier vervolgens aan den Franschen tekst van de concordaten met Rumenië, Litauen, Portugal en den *modus vivendi* tusschen den H. Stoel en de republiek Tchekoslovakije. Van groote beteekenis zijn de pauselijke encyclieken *Mortalium animos* van 6 Januari 1928 over de middelen om de godsdienstige eenheid te bevorderen, *Miserentissimus Redemptor* van 8 Mei 1928 over het eerherstel aan het H. Hart van Jesus en *Rerum Orientalium* van 8 September 1928 over de studie der Oostersche vraagstukken.

De Fransche firma bewijst de katholieke wereld een grooten dienst met de uitgave van de voornaamste pauselijke documenten, die in een handige goedkoope serie thans onder veler bereik liggen.

J. Daniels.

J. N. J. Smulders : *Periodieke Onthouding in het huwelijk.* Omgewerkt en uitgebreid in samenwerking met J. G. H. Holt, Vrouwenarts. Met een moraaltheologische bijdrage van Dr. P. Heymeijer, S.J. Zesde druk. Dekker en Van de Vegt, Nijmegen, 1933. — Op de laatste algemeene vergadering der R. K. Artsenvereeniging te Amsterdam gehouden verklaarde Prof. van de Loo, Officiaal van het Aartsbisdom, dat twee groepen van te zamen tien moralisten een eensluidend oordeel uitspraken over de toepassing der periodieke onthouding in het huwelijk. Wat de moreele kant van

het vraagstuk betreft dus een groote overeenstemming. Ditzelfde kan nog niet gezegd worden van de medici wat betreft de juistheid der gegevens, waarop de theorie Ogino-Smulders berust. Juist daarom is deze zesde, aanzienlijk gewijzigde en uitgebreide druk van Smulders' boek belangrijk. Want nieuwe wetenschappelijke gegevens en een zich steeds uitbreidende ervaring — 61 gevallen zijn in extenso opgenomen — maakten het mogelijk veel grondiger dan tot nu toe de medische zijde te belichten. Zoo o.a. de normale en pathologische conceptietermijn, ovulatiepijn en aanverwante verschijnselen. Daarenboven werden behalve de berekening der onthoudingsdagen volgens Smulders nog twee andere berekeningstechnieken weergegeven, nml. volgens Ogino en volgens Holt.

Van belang is ook te vermelden, dat een nieuwe medische bijdrage is opgenomen over het doelbewust gebruiken van de conceptietijd, ten einde in de gunstigste omstandigheden de nakomelingschap te verwekken. Een datometer volgens Holt is in het boek ingelegd als hulpmiddel om zoowel conceptietermijn als de optimale bevruchtingstermijn voor doelbewuste kroostverwekking gemakkelijk te berekenen.

P. Heymeijer.

Franz Michel Willam : *Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel.* Herder, Freib. i. Br., 1933. — Dit boek, waarvan wij, slechts enkele maanden na het eerste verschijnen (Kerstmis 1932), den tweeden druk ontvangen, verdient onvoorwaardelijke en warme aanbeveling.

Wanneer Palestinareizigers zich na terugkeer in het vaderland gedrongen voelen om de verrijking van hun kennis neer te leggen in een „Leven van Christus", zooals ieder jaar ettelijke malen gebeurt, is het resultaat niet steeds verblijdend, maar het boek van Willam is een schitterende uitzondering, dank zij de gedegen studie die de schrijver jaren vooraf aan zijn onderwerp wijdde, dank zij zijn bizondere opmerkingsgave en dank niet het minst zijn simpelen, maar toch zoo realistischen schrijftrant. Naast de recente Christus-biographieën van Lagrange en Lebreton, die beide hun eigen zeer hooge waarde hebben, neemt Willam's boek weer een bizondere plaats in. Het geeft van het leven van den Zaligmaker, zooals ook de titel doet vermoeden, „den geschichtlichen und volksmässigen Hintergrund" (Vorwort) en doet dit

op uitstekende wijze. Het boek doet veel denken aan „Jesus the Messiah" van Edersheim. Evenals hij heeft de schrijver veel van het laat-joodsche illustratiemateriaal in zijn boek verwerkt, maar soberder en zonder omhaal van technische referenties, discussies e.d. Het is, ondanks zijn wetenschappelijken ondergrond, vrij van alle polemiek, niet bezwaard met chronologische discussies en op iedere bladzijde voor iedereen genietbaar. Ik geloof, dat het meer dan ieder ander „leven van Christus" een goudmijn kan zijn voor den predikant en den godsdienstleeraar, mits tenminste steeds voor oogen wordt gehouden, dat niet al het illustratie-materiaal gelijke waarde heeft. Mijn eenig bezwaar tegen dit boek is, dat het wat al te zeer het leven van den Zaligmaker in kleine stukjes verkapt. In plaats van een doorloopend verhaal (en dit alleen maakt een levensbeschrijving) biedt het talrijke kleine, overigens uitstekend en frisch geschetste episoden.

Het fotomateriaal is matig, maar geeft in plaats van het alom verspreide ten minste iets nieuws.

Een zeer mooi boek voor den in de tegenwoordige duitsche boekenwereld zeer matigen prijs van 7 R.M.

Londen. *J. S.*

Denis Buzy, S.C.J. : *De Gestigmatiseerde van Bethlehem.* Zuster Maria van Jezus Gekruisigd. Vert. door J. Wijdeveld-Perenboom. Uitg. „Foreholte", Voorhout, 1933. — Zuster Maria van Jezus Gekruisigd werd in Palestina geboren, verhuist als dienstbode met verscheiden families, tot ze in Frankrijk als werkzuster wordt aangenomen in den Carmel van Pau. Ze behoorde tot het groepje Carmelitessen, dat den Carmel van Bethlehem ging stichten en stierf in haar vaderland op tweeëndertigjarigen leeftijd. Gedurende dit korte leven demonstreert de Heilige Geest de weelde zijner charismen in een milddadigheid, die alleen mogelijk is, waar geen belemmering van menschenliefde de Goddelijke Liefde inkort. Vanaf de eerste bladzijde laat de macht van het wondere ons niet meer los ; tot blijden lof voor God. Want we gaan zoo veilig over tot het herhaalde overdenken van dit wondere leven, als we het veilig verbonden vinden aan den eenvoud en de simpele nederigheid van een arbeiderskind en altijd gehoorzaam nonneke. Men jubelt in de ziel om deze verheffing van het nederige, al tracht de eerste titel, waarmee dit boek haar

prijst: „de gestigmatiseerde" ons te beperken binnen enger grenzen dan de hoogere toegift „Maria van Jezus Gekruisigd". Na het lezen van zoo'n heiligenleven klaagt men niet over de schrijf- of drukfouten. *J. Thewissen.*

P. C. van Gestel O.P.: *Het Religieus Socialisme.* Leuven, De Vlaamsche Drukkerij, 1932. — Na een historisch overzicht over de verhouding tusschen socialisme en godsdienst, wordt achtereenvolgens in even zoovele hoofdstukken de beweging van het religieus-socialisme beschreven in Duitschland, in Zwitserland, in Oostenrijk, in Nederland, in Frankrijk en in België.

In dit overzicht, dat getuigenis aflegt van een groote belezenheid, geeft de schrijver blijk de omvangrijke stof geheel te beheerschen en de bedoelingen der verschillende stroomingen en strevingen te hebben doorgrond.

Zijn eindoordeel is, dat ondanks den verblijdenden terugkeer van het religieus-socialisme van de dwalingen der plat-materialistische wereldbeschouwing, er toch een onoverbrugbare kloof blijft bestaan tusschen het religieus-socialisme en het katholicisme, in zoover het eene in het aardsche blijft opgaan en het ander een bovenaardsch en bovennatuurlijk doel najaagt. *Arn. Borret.*

Hermann Herrigel: *Zwischen Frage und Antwort.* Gedanken zur Kulturkrise. Berlin, Lambert Schneider (204 blzz. pr. Mk. 3.80), z.j. — S. had aan zijn boek wel geen beteren titel kunnen geven, dan hij gedaan heeft: hij werpt tallooze vragen op en blijft gewoonlijk voor het antwoord staan. Welk een teleurstellenden invloed dit op den lezer moet hebben, behoef ik niet te zeggen. Hoewel heel het boek philosofische kwesties aanraakt, of vermeend-philosofische vragen stelt, heeft S. toch met de wijsbegeerte als wetenschap afgerekend. „Die Philosophie hat weder Gegenstand noch Methode. Sie ist keine Disziplin, wie es die Wissenschaften sind" (S. 120—121). Onwillekeurig komt den lezer van dit boek, dat het nieuwe denken wil invoeren, de charge voor den geest: „Die Philosophie ist ein verdammtes Metier, da lebt man in Hunger und Zweifel und wird am Ende geholt vom Teufel."

Er bestaan in dit boekje ook wel opmerkingen, die waard zijn gedrukt te worden, maar als geheel is het toch alleen geschikt,

om diep medelijden op te wekken met de verwildering der geesten in Duitschland en inzicht te krijgen in de ontreddering van het hedendaagsche denkvermogen.

Nijmegen. *W. M.*

Dr. Hubert Jedin : *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges.* Münster i. W., Aschendorff, 1931 (viii en 182 blzz. pr. Mk. 9.60). Heft 55 van Reformationsgeschichtliche Studien und Texte herausgegeben von A. Ehrhard. — Dr. Jedin, Privaatdocent te Breslau, heeft met dit boekje een kostbare bijdrage geleverd voor de waardeering van den Kampenaar Albertus Pighius als theoloog, een tijdgenoot van Luther en Canisius. Hij studeerde te Leuven en was o.a. leerling van Adriaan van Utrecht, den lateren paus Adriaan VI. Waarschijnlijk verwierf hij in Keulen den doctorshoed, indien hij ten minste ooit den doctorstitel behaald heeft. In Parijs studeerde hij ook nog natuurwetenschappen en medicijnen. Na de keuze van Adriaan VI (1522) ging hij naar Rome, waar hij in kommerlijke omstandigheden leefde, later als cubicularius secretus van Clemens VII in het bezit van verschillende prebenden. Aan jacht naar beneficiën was hij niet vreemd. In 1536 begint een zwerfperiode, zooals bij zooveel geleerden van zijn tijd. Hij neemt deel aan het Godsdienstgesprek te Worms van 1540, maar niet van harte, daar hij van dergelijke pogingen, om de eenheid te herstellen, afkeerig was. Deze bijeenkomst werd voor hem dan ook een teleurstelling, die aan zijn karakter niet ten goede kwam. Altijd blijft hij een beetje querulant. Van Worms gaat hij naar Regensburg en vandaar naar Italië. Over Keulen keerde hij naar Utrecht terug, waar hij den 28 December 1542 stierf, midden in zijn apologetischen arbeid, zonder zijn financieelen toestand blijvend te hebben kunnen verbeteren.

Dr. Jedin stelt eerst de lijst van de 16 overgebleven werken van Pigge samen. Daarna geeft hij diens korte levensschets, waaruit wij zooeven de voornaamste gebeurtenissen lichtten. Vervolgens laat hij ons hem zien, wel niet als een humanist, maar toch niet geheel staande buiten het humanistisch streven. In de leer aangaande de pauselijke macht is Pigge de besliste voorstander van de pauselijke algemeene suprematie. In de leer, betreffende de rechtvaardiging, is Pigge niet de uitvinder der dubbele rechtvaardigheid, maar wel is hij onder invloed van de

tweede uitgave van Calvijns Institutie gekomen en zijn methode wijkt vrij ver af van die der oudere katholieke theologen. Verschillende onuitgegeven teksten zijn als Bijlage (blz. 150—176) aan het eigenlijke boek toegevoegd, ten bewijs voor het geheele betoog.

Jedin is er in geslaagd, de belangstelling voor een haast vergeten nederlandschen theoloog te wekken, die wel een plaatsje in het Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek verdient.

Nijmegen. *W. M.*

Philosophie van het Leven. Wijsgeerige Biologie, door **Dr. Th. van der Bom,** Professor aan het Seminarie „Ypelaar" te Ginneken. N.V. Dekker en v. d. Vegt, Nijmegen. — Zoo ergens dan zeker in de biologie, de levensleer, is het materialisme voor de meesten een overwonnen standpunt, omdat nu eenmaal de feiten zich er niet naar laten wringen. Ook hier echter heeft het stellen van nieuwe en meer juiste inzichten tegenover lang ingeroeste denkopvattingen zich niet zonder heftigen strijd voltrokken. Die strijd in al zijn wisselende phasen wordt ons door Dr. Th. van der Bom in het eerste gedeelte van zijn Philosophie van het Leven op uitnemende en objectieve wijze geschilderd. Na een algemeene inleiding, waarin hij de taak van de wijsgeerige biologie nader bepaalt, brengt hij ons in het eerste hoofdstuk: *Het biologisch Mechanisme* in kennis met de materialistische opvatting van het leven en zijn wijsgeerige grondslagen, voor eenige tientallen van jaren nog bijna onbetwist meester van het terrein. Het tweede hoofdstuk: *Het biologisch Mechanisme in de nieuwere Levensvorsching* voert ons midden in het wetenschappelijk strijdgewoel, waarin nieuwere opvattingen zich baanbreken, die daarop in het derde hoofdstuk: *De nieuwere Levenstheorieën* meer in bijzonderheden en onderlinge differentiaties uitvoerig worden beschreven. Deze geheele behandeling verraadt een benijdenswaardige beheersching van de vooral in den laatsten tijd tot een ongekende hoogte aangegroeide literatuur, waar schrijver met vasten greep de essentiëele en werkelijk belangrijke gegevens en theorieën weet uit te lichten. De nadruk valt daarbij terecht op de nieuwe orienteering der biologische wetenschap in finalistischen zin.

Dat alles echter is slechts een voorbereiding op de daarna volgende en op gelukkige wijze er door bevruchte behandeling

van de aloude maar nog steeds levenskrachtige Aristotelisch-thomistische levensleer. Fundamenteele vraagstukken, als de individualiteit van het organisme, verschil tusschen levende en niet-levende stof, de oorzaken der organische zelfwerkzaamheid, het eerste ontstaan der organismen, het wezenlijk onderscheid tusschen de drie rijken van het leven, transformisme en soort-constantie vinden daarbij een helder, zakelijk en ook door de laatste gegevens opnieuw bevestigd antwoord. Hij mag dan ook dit bijna de helft van zijn werk beslaande laatste hoofdstuk naar volle waarheid noemen : *De oplossing van het Levensraadsel naar Aristotelisch-thomistische Beginselen.* Het zou ons te ver voeren, en het ligt ook niet in het kader dezer bespreking om op bijzonderheden in te gaan ; te meer daar niet alleen wat de hoofdzaken betreft maar ook voor het verreweg grootste gedeelte der meer bijzondere probleem-stellingen en oplossingen de auteur onze volle instemming vindt. Opmerken willen we slechts dat hier een zeer geslaagd, ook op andere gebieden navolgingswaard voorbeeld gegeven wordt van een gezonden uitbouw der scholastieke wijsbegeerte, die volgens haar aard ruim genoeg is om alle nieuwe en ware gegevens in zich op te nemen.

De behandeling is van dien aard dat niet alleen philosophen maar ook allen die in deze problemen belang stellen, vooral biologen, er hun voordeel mede kunnen doen. De Philosophische Bibliotheek waarin dit werk verschijnt heeft daarmede wederom een werkelijke aanwinst te boeken. *E. Hüffer.*

Dr. B. M. Schuurman : *Mystik und Glaube im Zusammenhang mit der Mission auf Java.* (125) Martinus Nijhoff, Den Haag, 1933. f 3.—. In deze dissertatie van Zürich, waarmee de Malangsche zendeling Schuurman de doctorstitel behaalde, wordt naar aanleiding van de Javaansche godsdienst het probleem van de tegenstelling geloof-mystiek behandeld. Hier is dus op een speciaal gebied gedaan, wat G. Simon in zijn onlangs verschenen boek (besproken Studiën dl. 118, pg. 470) in het algemeen deed, en weer treft ons het verschil van standpunt ten opzichte der mystiek bij Protestant en Katholiek. Veel is er in het theologisch gedeelte van dit werk, waar naar de zin der mystiek en haar verhouding tot het geloof gezocht wordt, dat we niet kunnen onderschrijven. Hier wordt grootendeels de mystiek als psychologisch verschijnsel

gezien, waarin het religieuse geheel door het „anthropologische" overwoekerd is (87), en wel alleen die mystiek, waaraan de eenheid van het al ten grondslag ligt (cfr. 105). Kenmerkend is het dan ook, dat schrijver de echt-christelijke mystiek, die de juiste afstand tusschen God en mensch weet te bewaren, de mystiek b.v. van een S. Teresia en een S. Joannes van het Kruis, niet in zijn onderzoek betrekt. De katholieke missionaris zal optimistischer zijn dan hij, die als gevolg van de verbreiding van het Christendom op Java naar menschelijke berekening slechts twee mogelijkheden ziet : ein javanisches mystifiziertes oder ein der mystischen Beeinflussung entzogenes, aber unjavanisches Christentum (123).

Zeer goed is het overzicht over de Javaansche mystiek in zijn drievoudige vorm overeenkomstig de verhouding tot de Islam, al zouden we de plaats van die Islam in de eigenlijke volksmystiek, de ngèlmoe djawa, geringer willen achten dan schrijver doet. Voor wie kennis wil nemen van het Javaansche godsdienstig leven, is dit gedeelte van het werk van groot belang. Dat hiermede over de Javaansche mystiek het laatste woord nog niet gezegd is, is zeker. Schrijver beperkt zich immers vooral tot reeds uitgegeven geschriften. Zoo zou misschien een vergelijking van de geciteerde Nieuw-Javaansche Déwa Roetji met de oudere Dewaruci kekawin (Leiden cod. 80) en Nawaruci kidung (cod. 4346) meer licht kunnen geven omtrent beïnvloeding door de Islam.

R. Artati.

Jos. Meyboom-Italiaander : *Sagen, Mythen en Legenden uit den Oost-Indischen Archipel.* W. J. Thieme, Zutphen, 1932. — Dit boek, een vervolg op Javaansche Sagen, Mythen en Legenden, is in vele opzichten ook een vooruitgang. Het verzamelveld is veel wijder gekozen en het zijn juist de legenden uit de gebieden buiten Java, die, naar ons lijkt, het meest interessante gedeelte van dit werk vormen. Zij zijn veel primitiever, maken soms vreemde gedachtensprongen, maar men voelt, hoe ze nauwer met het werkelijke volksleven verbonden zijn en ontstaan uit de vraag naar het waarom van de gewone dagelijksche dingen rondom. In de Javaansche daarentegen leven we meer in het onwerkelijke rijk van reuzen en betooverde prinsessen. In verband met deze veranderde sfeer is het gelukkig gezien, dat men de phantastische illustraties door photo's heeft vervangen, al zijn dan enkele,

o.a. de „Lijn der Serajoedal-Stoomtram-Mij" wat al te prozaïsch.

In de eerste verhalen hindert nog steeds de buitengewoon slordige en foutieve transcriptie der Javaansche woorden. Zoo vinden we b.v. pg. 49 Soemiråtah Bogowonto en Råtåkartåh Soedonoh, waarin voor eenzelfde klank wel 4 verschillende schrijfwijzen gebruikt worden en zulke voorbeelden zouden met tientallen te vermeerderen zijn. Wie ooit de omstreken van Sindanglaja bezocht, zal zich evenzeer erover verwonderen, Tĕlågå Warna gedeeltelijk zuiver Javaansch geschreven te vinden, als over de beschrijving ervan : soms melkblauw als opaal, dan weer smaragdgroen, robijnrood of saffierblauw. De verklaring van Pandowo door een beteekenis, die er geheel secundair aan gegeven is (n.l. „5 broers uit een huwelijk zonder zuster ertusschen") en hier weinig zin heeft, alsmede de qualificeering van Dèwi Koenti als hun zuster, zouden doen vermoeden, dat schrijfster in de Wajanglitteratuur slecht thuis is. Waar in vele der Midden-Celebes-sagen de naam voor het hoogste wezen, Ala Tala, met veel waarschijnlijkheid op het Mohammedaansche Allah Ta'ala wijst, lijkt ons ook een Bijbelsche invloed op het frappant met de Bijbel overeenkomende scheppingsverhaal toch niet zoo geheel uitgesloten.

Een boek voor ieder, die van Indië houdt. *R. Artati.*

Sint Lidwina. Spel in spreekkoren. Tekst van **Br. Constantius.** Lino's van **Br. Arnoldus.** Uitg. Malmberg 's-Bosch 1933. — Na de talrijke Bijbeltooneelstukken van een paar decenniën terug, worden we tans verblijd (?) met spreekkorenuitgaven. Het merendeel blijft ver beneden de middelmaat en in dit opzicht steekt Br. Constantius' werk gunstig af. Doch ook hier is de taal vaak té simpel, op het gewild-gewóne af.

Regels als „Wij wasschen en wij plassen,
Gaan trouw op broertje passen;
Voor moeder zijn we moeders meid,
En moedertjes al vóór den tijd" vind ik afschuwelik, en ze zijn heus niet de enigste noch de ergste. Daargelaten de ietwat „geleerd-aandoende" inleiding en verantwoording, mist het spel beweging en leven. 't Zou nochtans onbillik zijn niet te gewagen van sommige passages waar de tekst goed is, soms zelfs 'n zwakke glans van schoonheid draagt. *Joh. Heesterbeek.*

DE NIEUWE GEEST IN HET „DERDE RIJK".

I.

Een verblijf van enkele weken in de hoofdstad van het derde Duitsche Rijk is te kortstondig om grondig door te dringen in de geestesgesteldheid van een land, waar het gistingsproces nog in volle werking is. Door waarnemingen, gesprekken en lectuur kan men de geestelijke atmosfeer eenigszins aanvoelen, maar het zou overmoed zijn, uit onwetendheid geboren, als men een definitief oordeel ging strijken over een staatsbestuur, dat in vele opzichten nog zijn stabiel evenwicht moet vinden. De volgende regelen maken dan ook geen aanspraak op volledigheid van beschouwing; zij bedoelen niet anders dan enkele punten aan te raken, die verondersteld worden de belangstelling van den lezer te kunnen trekken.

Oppervlakkig gezien gaat het leven in Berlijn, deze grootstad van vier millioen inwoners, zijn gewonen gang. Door de week voeren de electrische banen drommen menschen aan, die in het middelpunt van handel en bedrijf hun letterlijk zuur brood trachten te verdienen, terwijl op Zondagen in tegengestelde richting heele karavanen stedelingen de benauwenis van de grootstad in de verfrissching van woud en meer pogen te vergeten. Van geldverspilling is hierbij geen sprake. Het vervoer is goedkoop, de mondvoorraad neemt men mee en de talrijke restaurants worden slechts sporadisch bezocht. In het algemeen is de kleeding, voorzoover zij gedragen wordt, meer op duurzaamheid dan op elegantie berekend. Ofschoon bedelen strafbaar is gesteld, wordt bij voorkeur de „Pfarrer" door hulpbehoevenden aangeklampt, die al meeloopende hem hun levensellende, echt of niet, blootleggen en voor de gaven van enkele penningen zich dankbaar toonen.

Beleefdheid en gedienstigheid, zelfs van ambtenaren, overtreffen verre het Nederlandsch gemiddelde. Aan de uiterlijke orde hapert niets. Men voelt zich volkomen veilig, ofschoon de kans bestaat plotseling in een razzia op communisten verzeild te raken, waaruit men zich alleen met goede legitimatie-papieren kan redden.

Wat in hoofd en hart der voorzichtig zwijgende menigte rondgaat, is niet zoo makkelijk te achterhalen. Er heerscht onderling achterdocht en wantrouwen. Vóór iemand het wagen zal den vreemdeling zijn opinie over de nieuwe heerschers mee te deelen, zal hij behoedzaam rondzien, of niet een ander, voor wien zijn woorden niet bestemd zijn, deze kan opvangen. Want voor de „Nörgler", die reeds keizer Wilhelm II niet in zijn rijk kon dulden en die er toch ongehinderd bleven, is het concentratie-kamp van Hitler, waar het meer nog dan elders in zijn gedisciplineerden staat aan gezelligheid ontbreekt, de aangewezen verblijfplaats.

De katholieken te Berlijn zijn hun catacombentijd nog niet ganschelijk te boven. Een getal van vierhonderdduizend is absoluut genomen eerbied afdwingend. Bedenkt men echter, dat dit getal slechts een tiende der stedelijke bevolking vertegenwoordigt, dat de vierenveertig katholieke kerken, met enkele uitzonderingen, door het gemis aan fiere torens en door hun afzijdige plaatsing buiten het stadsbeeld vallen, dat in vele stadswijken des Zondags een openbaar lokaal voor den eeredienst moet worden gehuurd, zooals dat in missieland dikwijls geschiedt, en dat de hoofdkerk, de St. Hedwig, — de eerste, die rond 1770 te Berlijn werd toegestaan — met haar dankbaar bedoeld, maar in feite vernederend opschrift: „Frederici Regis clementiae monumentum" — „een monument van de goedertierenheid van Frederik den Groote — bij de Evangelische meerderheid de gedachte kan vast ankeren, dat geloofsvrijheid voor de katholieken in hun midden eerder een gunst dan een recht is — dan begrijpt men, dat het katholicisme te Berlijn, niettegenstaande zijn acht meisjeslycea, zijn vijfhonderd leerlingen tellend jongensgymnasium

en zijn veertien ziekenhuizen, nog lang niet gerijpt is nòch zich ontplooien kan tot een invloedrijken factor van het stedelijk openbare leven. Maar het leeft en het werkt, vooral sinds het in 1930 een zelfstandig bisdom werd. Er is — hoe kan het anders in het land van organisatie ? — eenheid door het „Gesamtverband der kath. Kirchengemeinden Gross-Berlins" ; er is aanhankelijkheid en eerbied voor den priester, zoodat men te midden van het drukke straatgewoel meermalen aangenaam verrast wordt met den onverwachten groet : „Grüsz Gott" ; er is de innige geloofsband van de diasporische minderheid, die den eenvoudigen taxi-chauffeur bij het vervoer van een „Pfarrer" met vreugde zijn saamhoorigheid in het katholieke geloof doet belijden. Er is „Begeisterung" bij de katholieke jeugd. Aan haar kan „de Graal", wellicht beter en met meer succes dan elders, omdat de Duitsche jeugd door opvoeding en door den druk der tijden zelfbedwang heeft geleerd, de offergedachte voorstellen, die er gretig aanvaard en toegepast wordt. Op 20 Augustus j.l. had ik het voorrecht in het stadion te Neukölln — totnogtoe een brandpunt van communisme — het vijfde „Katholisch Jugendtreffen" bij te wonen. Deze wapenschouw, in 1929 te Brandenburg met vijftienhonderd deelnemers begonnen, verdubbelde aanvankelijk : in 1930 waren er 3000, in 1931 7000. Telde de vorige bijeenkomst in 1932 tienduizend aanwezigen, thans in 1933 was het getal gestegen tot 35,000. Na het pas gesloten Concordaat kòn dit „Jugendtreffen" een manifestatie zijn van het herleefde recht op katholieke jeugdorganisatie, maar het gaf zich vooral als een uiting van samenwerking aan den opbouw van het derde Rijk, waarvoor de regeering haar erkentelijkheid betuigde door het verbod van optocht langs de straat ! Maar in het stadion werden de vaandels ontplooid en werd de leuze van het Congres : „Eine Sehnsucht, Ein Wille, Ein Reich" breed uitgewerkt. Bij ontstentenis van den inmiddels overleden bisschop van Berlijn, Mgr. Schreiber, vertolkte de vicaris-generaal, Mgr. Dr. Steinmann, de „Sehnsucht". In een krachtig woord verheerlijkte

hij den „Führer" en sprak het verlangen uit naar samenwerking van alle godsdienstige gezindten in een meer dan uitwendige eenheid. De jeugd, bij monde van enkele mannelijke en vrouwelijke sprekers, verklaarde zich bereid en gereed om haar krachten te wijden aan de bevestiging van het nieuwe bewind. Wat vooral opviel, althans aan den vreemdeling, was de energie en de „Ausdauer", waarvan deze Berlijnsche jeugd blijk gaf. Vele ouders in ons land zouden er bezwaar tegen maken hun kinderen aan een krachtproef te onderwerpen, gelijk deze bijeenkomst voor velen — er waren er van acht jaar bij — geweest is. De H. Mis in het stadion te Neukölln bij te wonen om acht uur 's morgens, beteekent voor de meeste deelnemers een zeer vervroegd opstaan. Met uitzondering van de middaguren, is de jeugd den geheelen dag in het getouw geweest. H. Mis, Lof, preek, toespraken en lichamelijke oefeningen wisselden elkaar af, tot tegen negen uur 's avonds het imposante slot werd ingezet. Kan men zich een treffender besluit van dit „Jugendtreffen" denken dan de opstelling in het schemerdonker van den vallenden zomeravond van dertienduizend jeugdige fakkeldragers, die onder algemeen zwijgen geheel de ruimte van het stadion, boven en onder, met hun brandende fakkels in rossen gloed zetten ? En als dan, na het gemeenschappelijk gebed van het „Onze Vader", het laatste lied „Deutschland, Deutschland über alles" wordt gezongen, zooals alleen Duitschers dit kunnen en de laatste strofe :

„Einigkeit und Recht und Freiheit für das deutsche Vaterland!
Danach lasst uns alle streben brüderlich mit Herz und Hand!
Einigkeit und Recht und Freiheit sind des Glückes Unterpfand.
Blüh' im Glanze dieses Glückes, blühe, deutsches Vaterland!"

heeft weerklonken — dan kost het moeite de ontroering meester te blijven, die de zin dezer woorden bij de katholieke menigte verwekt. Want het katholieke volksdeel in zijn geheel is er nog niet zoo zeker van, dat het derde Rijk de eendracht, het recht en de vrijheid zal brengen, die in deze bede tot uiting komt.

En er is gegronde reden tot twijfel. Moge Hitler al verzekeren, dat de duur van het nieuwe Rijk dien van het eerste, dat begon met koning Hendrik I en eindigde in 1806, zal overtreffen, buiten zijn onmiddellijken aanhang zijn er millioenen, die zich sceptisch afvragen, of dit avontuur niet naar den chaos voert. Hitler zelf, die in zijn jeugd een velleiteit naar het priesterschap in zich voelde, is van mysticisme en ascetisme niet vervreemd. Maar zijn mystiek is naar de politiek omgebogen en hij voelt zich de — door wien ? — gegeven leider om Duitschland uit zijn vernedering op te heffen. Tot vervulling van deze zending leeft hij als een asceet ; hij is geheelonthouder, en niet alleen van drank ; hij is vegetariër, maar men vraagt zich af, of het land geen risico beloopt, als het bestuurd wordt door een leider van zulk een temperament. De permanente aanprijzing van bestuurszegeningen, die slechts in de verte oplichten, terwijl de bezittende klassen op velerlei wijzen moreel gedwongen worden tot extra-belastingen, die niet in de cohieren vermeld staan, is niet geschikt de bezwaren te verdampen, die menigeen onuitgesproken in zijn hart tegen het systeem ronddraagt. De regeering beroemt er zich op, dat zij Duitschland en het overige Europa van het communisme heeft gered. Intusschen wroeten de communisten onverpoosd voort en als hun ondergrondsche arbeid naar buiten zou uitslaan, zou men op dezen teruggekeerden boozen geest het Evangeliewoord kunnen toepassen :.... novissima.... pejora prioribus."

Binnenslands is de Jodenheerschappij, die zonder twijfel schadelijk en ergerlijk was, radicaal uitgeroeid, maar van uit het buitenland eischen de vluchtelingen hun pond vleesch met een hardnekkigheid, die groot nadeel toebrengt aan het bezit en den goeden naam van het Duitsche volk. Financieel is de uitdrijving der Joden een fout geweest, die zich zelfs wreekt op katholieke ziekenhuizen. Want deze inrichtingen waren, bij gebrek aan katholieke doktoren, op Joodsche doktoren en daarom ook voor een groot deel op Joodsche patienten aangewezen. Thans zijn zij voor een goed deel

ontvolkt en daarmee in geldelijke moeilijkheden geraakt.

Bovendien, al zou men aan den „Führer" het vertrouwen dat hij voor zich opeischt, willen schenken, velen zijn huiverig onder een niet-practiseerend katholiek met heidensche denkbeelden te staan. En zijn omgeving moedigt dit vertrouwen niet aan. Nòch Göring, nòch Goebbels, nòch Rosenberg zijn door hun handelingen en uitlatingen in het verleden en in het heden de mannen, van wie een katholiek steun en bescherming durft verwachten. En omtrent von Papen, al valt aan zijn oprechte katholiciteit niet te twijfelen, tast men in het onzekere, of hij eenmaal machteloos zal staan tegenover een dergelijke meerderheid en of hij niet, op een kwaden dag, nu hij zijn „Schuldigkeit", het sluiten van het Concordaat, volbracht heeft, zal weggezonden worden. De anti-katholieke stroomingen, die in de Nazi-partij bestaan, stemmen inderdaad tot grooten argwaan. Men vreest, wanneer de Jodenvervolging een fiasco zou blijken, op zijn beurt voor de leeuwen te zullen worden geworpen. Vele Evangelischen onder de Nazi's verhopen van de nieuwe beweging een opleving van hun kerkgenootschap, dat, eenmaal leidinggevend geworden, het katholicisme zal terugdringen. Walter Gerhart schrijft in zijn „Um des Reiches Zukunft" (p. 168): „Het katholicisme schijnt onbekwaam, om de natie politiek te leiden. ....Het is niet toevallig, dat het nationaal socialisme zich juist in protestantsche kringen bizonder makkelijk uitbreidt." In wetenschappelijke, en zelfs in godsdienstige, geschriften wordt de stelling geponeerd, dat de prediking van St. Bonifacius door de invoering van het christendom een ramp is geworden voor het „nordische" ras, want zijn oorspronkelijke aard is door de inzuiging van het romanisme vergiftigd. Die zich nog „christelijk" noemen, willen nog wel „de kern" van het christendom bewaren, maar de „wetenschappelijken" strijden voor een radicalen terugkeer tot het heidendom.

Tegenover de vrees voor het uitbreken van een nieuwen „Kulturkampf" staan geruststellende verklaringen van Hitler

en staat het pas geratificeerde Concordaat. In „Mein Kampf" komt de „Führer" meermalen te spreken over de verhouding tusschen Kerk en staat. Zoo schrijft hij:

„Die Bewegung sieht in beiden religiösen Bekenntnissen gleich wertvolle Stützen für den Bestand unseres Volkes" en op blz. 631: „Ich sehe in den Männern, die heute die völkische Bewegung in die Krise religiöser Streitigkeiten hineinziehen, schlimmere Feinde meines Volkes als im .... Kommunisten." En verder: „Het zal altijd de opperste plicht der leiding der nationaalsocialistische beweging zijn, scherp front te maken tegen een dergelijke poging en de propagandisten voor zulk een doeleinde oogenblikkelijk uit de rijen der beweging te verwijderen. Het is mogelijk, dat in de rijen van onze beweging de meest geloovige protestant naast den meest geloovigen katholiek zit, zonder in het geringste gewetensconflict met zijn godsdienstige overtuiging te behoeven te geraken. Toen wij in godsdienstoorlogen verbloedden, werd de overige wereld verdeeld. Ik kan slechts wenschen: Heer, bewaar onze beweging van zulke vrienden, met haar vijanden zal zij dan wel klaar komen." En in de bekende rede van 25 Maart j.l. te Potsdam, verklaarde hij opnieuw: „De nationale regeering ziet in de beide christelijke belijdenissen de gewichtigste factoren tot behoud van onzen volksaard. De rijksregeering ziet in het christendom de onverwoestbare grondslagen van de moraal en de zedelijkheid van het volk."

Als bewijs van zijn oprechtheid en zijn goeden wil sloot Hitler een Concordaat, dat door de breedheid van zijn bepalingen de wereld verbaasd deed staan en aan het Fransche blad „La Croix" de uitspraak ontlokte: „Voor de eerste maal sinds de Hervorming wordt de Kerk in Duitschland geheel en ten volle erkend."

Wee echter den wolf, die in kwaad gerucht staat! Want al moge de „Führer" het waardeeren, dat, onder pauselijk en bisschoppelijk vermaan, twintig millioen katholieken, zoo zij al niet tot overtuigde medewerkers geworden zijn, hem althans niet zullen tegenwerken — de vrees spookt in veler

hoofden rond, dat Hitler, tegen zijn beloften in, tot daden zou kunnen gebracht worden, die met het gesloten verdrag in strijd zijn, want in veler oog is het Concordaat niet alleen „mooi", maar zelfs „te mooi" om door deze regeering ernstig en eerlijk toegepast te worden. Na de eerste schermutselingen, die reeds tusschen den H. Stoel en de Rijksregeering omtrent de uitvoering geleverd zijn, zal de toekomst moeten leeren, in hoeverre deze achterdocht gegrond is. Een belangrijke psychologische factor ter verklaring van deze pessimistische stemming is gelegen in de omstandigheid, dat het de oude aanhangers van het Centrum moeilijk moet vallen in eens van politieke kleedij te verwisselen. Het Centrum moge dan vele fouten begaan hebben en vergeten hebben, dat bij groote keerpunten politiek niet altijd in de eerste plaats de kunst van het bereikbare is, het moge, ondanks de geweldige daling zijner aanhangers van 20% tot 11% der kiezers in 1932, nagelaten hebben zich tijdig te herzien — voor velen bleef het Centrum de eenige verdediger der katholieke zaak, terwijl vriend en vijand zullen moeten toegeven, dat het in zijn langdurigen strijd voor het herstel der Jezuieten, voor de vrijheid der Kerk in 1918 en volgende jaren dit Concordaat heeft voorbereid en mogelijk gemaakt. De val van den verdienstelijken Brüning, de ontbinding van het Centrum leidt onwillekeurig tot een ressentiment niet alleen tegen de nieuwe regeering, maar zelfs tegen de kerkelijke overheid, die met zoo'n groot gemak den politieken omzwaai volbracht om een bewind te erkennen, van welks opkomst het ergste was voorspeld. Herstel van het verleden is echter uitgesloten en het zal de taak van alle katholieken zijn, zich in de nieuwe verhoudingen te voegen.

Niettegenstaande vele bezwaren, is het wenschelijk, dat de oproep tot medewerking niet onbeantwoord blijve en dat de leuze : „onze godsdienst is Christus, onze politiek Duitschland", ondubbelzinnig toegepast worde.

II.

Bij de niet-katholieke kerkgenootschappen heeft de nieuwe geest dieper ingegrepen.

De Hervorming had het oppergezag van den Paus overgedragen aan de landsvorsten, zoodat er in Duitschland 29 landelijke kerkelijke jurisdicties werden uitgeoefend, zelfs met de anomalie, dat de katholieke vorsten van Beieren en Saksen het oppergezag in protestantsche kerken uitoefenden, al geschiedde dit door middel van een daarvoor aangewezen staatsminister. De revolutie van 1918 onttroonde de vorsten en daarmee verdwenen zij ook als „summi episcopi". Van den eenen kant kwamen de kerken van staatsinmenging vrij, maar van den anderen kant verloren zij ook den onmisbaren zedelijken staatssteun. De Constitutie van Weimar in 1919 bepaalde in artikel 137: „De kerkgenootschappen worden gelijkgesteld met vereenigingen, die zich de gemeenschappelijke uitoefening van een levensbeschouwing ten doel stellen." De val van staatskerk tot een soort cultuurgenootschap was zoo diep, dat, meegesleurd door het ongeloovig Marxisme, massa's hun kerkgenootschap verlieten en onder de achtergeblevenen de grootste verwarring ontstond. De goddeloosheid had vrij spel. In geschriften en voorstellingen, zelfs van kinderen, werden godslasteringen gepropageerd, zooals we die van Rusland kennen. In 1920 telde de Vrijdenkersbond 59,000 leden; in 1926 446,000; in 1930 was het getal tot 600,000 gestegen. In de kerken zelf ontbrak het aan voldoende leiding en toezicht: de predikanten leerden wat zij persoonlijk voor waarheid hielden, men kon evengoed socialist als conservatief geloovig zijn, met het gevolg, dat het geloofsleven bij een groot deel tot stagnatie verviel. Om verder afglijden te voorkomen kwam in 1922 een „Evangelische Bund" tot stand, die in 1924 door den staat werd erkend. Leden van dezen Bond waren de sinds 1817 bestaande Pruisische Unie, de Evangelischen en de Gereformeerden. Deze drie kerklichamen zouden samenwerken, onder voorbehoud van volledige zelf-

standigheid der verbonden kerken in belijdenis, wetgeving en bestuur. Van deze samenwerking in uiterst los verband ging weinig kracht uit. Men verweet het bestuur, dat het van de leden vervreemd was, dat het meer aan politiek dan aan godsdienst deed en dat het geen leiding gaf. Toen nu het nationaal-socialisme in de politiek voor een krachtigen staat ijverde onder één „Führer" sprong dezelfde gedachte van de staatkunde op de kerken over. Zooals het ideaal van Hitler in het politieke de sterke eenheid was, zoo moest ook in het godsdienstige alle verschil worden weggevaagd en één Duitsche, waarlijk christelijke, kerk worden gesticht. Een oogenblik dreigde het, dat ook de katholieke Kerk in het gedrang zou komen, maar wijselijk heeft men zich, wellicht voorloopig, alleen tot de protestantsche kerken bepaald. Bij de protestanten immers is het verschil in belijdenis van geen practische waarde. Zooals een dier ijveraars schrijft: „Of de woorden „Dit is Mijn Lichaam" etc. letterlijk of overdrachtelijk moeten verstaan worden, gaat aan de geloovigen voorbij. Wat zij als het groote verschil zien, is de kerkvorm: bij de Gereformeerden de gekozen ouderlingen, bij de Lutherschen de benoemde bisschoppen". Omdat, naar hun opvatting, dit verschil het wezen niet raakt, kan men makkelijk daarover heen stappen. Op aanraden van Hitler die sterk voor deze samensmelting geporteerd was, noemde zich de nieuwe kerkelijke beweging „Deutsch-christliche" en haar aanwas hield gelijken tred met de vooruitgang der Nazi's als politieke partij. In November 1932 hadden de „Deutsch-Christlichen" in verscheidene kerkelijke gemeenten reeds de meerderheid behaald.

Het streven naar één nationale kerk was niet nieuw. Reeds Fichte, Jahn en v. Bunsen hadden die gedachte op de markt gebracht. Bismarck was er niet afkeerig van en zou de uitwerking er van ter hand hebben genomen, als niet Wilhelm I, geloovig conservatief, dezen inbreuk op bestaande kerkelijke rechten als ontoelaatbaar had afgewezen.

De reactie tegen de na-oorlogsche verslapping in het geestelijke bracht de gedachte der nationale kerk tot nieuw leven.

Onder leiding van den jeugdigen predikant, Joachim Hossenfelder, die gesteund werd door Hitlers vriend, den legerpredikant Müller, werd te Berlijn een comité opgericht, dat zich de totstandkoming eener „Reichskirche" tot doel stelde. Het program, door dit comité opgesteld, bevatte de volgende wenschen:

„Wij strijden voor de aaneensluiting der 29 kerken in één Evangelische Rijkskerk. Wij willen het ontwaakte duitsche levensgevoel in onze kerk doen gelden en haar levenskrachtig maken. In den strijd om de Duitsche vrijheid en toekomst heeft de kerk in haar leiding zich te zwak betoond. De tijd van het parlementarisme heeft zich ook in de kerk overleefd. Wij staan op den bodem van het positieve christendom. Wij belijden een Christusgeloof volgens ons ras, zooals het aan Duitschen Luthergeest en „heldischer" vroomheid betaamt. Volgens den commentaar beteekent hier Luthergeest vijandigheid aan de katholieken en aan de Joden, terwijl de heldhaftige vroomheid wijst op den strijd van Gustaaf Adolf. Rassenvermenging moet tegengegaan worden, want ras, volksaard en natie zijn ons van God geschonken levenslijnen, voor wier handhaving te zorgen, voor ons Gods wet is.

In de Jodenmissie (dus de bekeering der Joden tot het christendom) zien wij een groot gevaar voor ons volkswezen. Wij keuren de Jodenmissie af, zoolang de Joden het staatsburgerrecht bezitten en daarmee het gevaar van rasbederving bestaat. Vooral zijn huwelijken tusschen Duitschen en Joden te verbieden.

Wij willen een Evangelische kerk, die in het volkswezen wortelt en wijzen den geest van een christelijk wereldburgerschap af. Wij willen de aan dien geest ontspringende verderfelijke verschijnselen als pacifisme, internationalisme, vrijmetselarij etc. door het geloof aan onze door God opgelegde „völkische" zending overwinnen. Dat een evangelische geestelijke tot een vrijmetselaarsloge behoort, komt niet te pas." Deze eischen omtrent de verhouding tot staat, volk en ras moesten voor alle drie groote, bovengenoemde kerkgenootschappen

gelden. Het is niet de bedoeling te raken aan de belijdenis. Elke gezindte blijft gelooven wat in haar belijdenis staat. Evenmin wil men dat de Reichskirche een staatskerk zou worden, al zal zij met de nationaalsocialistischen staat innig verbonden zijn, omdat deze een dam opwerpt tegen de goddeloosheid van vroeger en, zoo durft men schrijven, „wij zeker zijn, dat God aanhanger is van het derde Rijk".

Tegen dit in vele punten niet-christelijk program, kwam o.a. predikant H. Vogel op, die in 65 stellingen protesteerde tegen de vermenging van goddelijke en aardsche zaken, van Evangelie en politiek, waaraan de Deutsch-Christlichen zich schuldig maakten. Hij gaf toe, dat hervorming in de kerken noodig was, maar hij verwachtte te dier zake meer van het Kruis dan van het Hakenkruis. Want een geloofsbeweging wordt niet op politieke organisatie opgebouwd, maar op de H. Schrift. In het bizonder handhaafde hij het Oude Testament als Gods Woord, omdat het niet is een oorkondenverzameling van den Joodschen godsdienst, maar een getuigenis van de openbaring Gods. De Kerk is in haar wezen nòch nationaal, nòch internationaal, maar bovennationaal. Vogel eindigt met de stelling, dat het leidersbeginsel geen kerkelijk, maar een politiek beginsel is.

Het protest van predikant Vogel kwam echter te laat. Want inmiddels hadden de Nazi's in Maart 1933 hun politieke overwinning behaald en in April stelden de „Deutsch-Christlichen" opnieuw de „Reichskirche" aan de orde. Thans durfde de „Kirchenbundesrat" van 1922 zich niet langer verzetten. Te Loccum kwam ter bespreking met den legerpredikant Müller, die feitelijk Hitler vertegenwoordigde, het driemanschap, de predikanten Kapler, Marahrens en Hesse, bijeen.

Terwijl dit comité nog doende was de hoofdlijnen der nieuwe kerkinrichting vast te stellen, werd plotseling, buiten medeweten van Müller, de predikant von Bodelschwingh tot rijksbisschop gekozen. Deze behoorde geenszins tot de partij der Duitsch-christenen, die van hun kant den eisch hadden gesteld, dat de nieuwe Rijksbisschop uit hun midden moest

voorkomen en zoowel het vertrouwen van Hitler als van het geheele geloovige volk moest bezitten. Kapler, die als hoofd van de opperraad der Evangelische kerken, over 36 stemmen beschikte, had dezen candidaat weten door te drijven. Nòch de Duitsch-christenen, nòch de regeering waren bereid zich bij deze keuze neer te leggen. In een schrijven aan den minister van Eeredienst, Dr. Rust, verklaarde de Pruisische minister-president, dat er geen sprake van kon zijn een Rijksbisschop te kiezen, terwijl de besprekingen over de kerkinrichting nog aan den gang waren, zoodat deze keuze als ongeldig moest beschouwd worden.

Daarop benoemde de regeering een commissaris, Dr. Jaeger, die voorloopig de kerkelijke zaken zou regelen. Bodelschwingh moest zijn ambt neerleggen en er hadden een aantal ingrijpende wijzigingen plaats, die zooveel ontevredenheid verwekten, dat president von Hindenburg zich tot een zacht protest bij den kanselier verplicht rekende. Deze bond toen in en belastte den minister van binnenlandsche zaken, Dr. Frick, de onderhandelingen met het driemanschap voort te zetten. Spoedig was het conflict nu opgelost en kon Hitler aan den president berichten, dat de rust hersteld was en dat de kerk tot vrije verkiezing van een bestuur zou overgaan. 11 Juli kwam de nieuwe kerkregeling tot stand en 14 Juli erkende de regeering de rechtspersoonlijkheid van de „Deutsche Evangelische Kirche".

De inhoud van deze grondwet komt in hoofdzaak op het volgende neer. Met behoud van elks afzonderlijke belijdenis verbinden zich de landskerken tot één Rijkskerk. Aan haar hoofd staat een Rijksbisschop, die de Luthersche leer moet belijden. Hij kan kerkelijke voorschriften uitvaardigen en vertegenwoordigt de kerk tegenover de regeering. Hij heeft het recht buitengewone boet- en feestdagen voor te schrijven. Hij moet in Berlijn wonen en zal rechtstreeks in een bisdom zijn geestelijke macht uitoefenen. Hij wordt door de leiders der landskerken in overeenstemming met het geestelijk ministerium aan de nationale synode ter benoeming voor-

gesteld. Het geestelijk ministerium bestaat uit drie theologen, door den rijksbisschop gekozen uit de drie aangesloten kerkgenootschappen, uit een voordracht, opgemaakt door de leiders der landskerken. Het vierde lid moet een rechtskundige zijn uit de geunieerde Pruisische kerk. De nationale Synode bestaat uit 60 leden, waarvan twee derden, dus 40 door de landskerken worden aangewezen, de overige twintig worden door den Rijksbisschop gekozen uit personen, die zich in het kerkelijk leven verdienstelijk hebben gemaakt. Het lidmaatschap der Synode duurt zes jaar. Minstens eenmaal 's jaars moet de Rijksbisschop deze Synode bijeenroepen. De synode vormt aldus de schakel tusschen leden en leiding. Daarnaast functionneeren nog „beratende Kammern", die het geestelijk ministerium bijstaan en door den Rijksbisschop in onbeperkt getal kunnen worden benoemd.

27 September werd, zooals te verwachten was, predikant Müller tot Rijksbisschop gekozen.

Hiermee hebben de Duitsche protestantsche kerken zich aangepast aan het „Führerbeginsel" van het derde Rijk. Uit het voorafgaande zal men bemerkt hebben, dat de totstand gekomen eenheid zich beperkt tot administratief en juridisch terrein ; de inwendige geloofsovertuiging en evenzeer de vorm van eeredienst is zorgvuldig vrij gelaten.

Van beteekenis is ook, dat de Arische paragraaf der „Deutsch-Christlichen" vervallen is. Welke macht de „Führer", i.c. de Rijksbisschop heeft, zal veel van zijn persoonlijkheid afhangen. Hij bezit slechts de uitvoerende macht en men heeft herhaaldelijk verklaard, dat men in geen geval een leider wenschte, die eenige overeenkomst zou toonen met den paus. Zeker moet hij theoloog zijn, maar niet te geleerd : een bisdom past hem beter dan een leerstoel. Daarom dat sommigen het verlangen uitten, dat hij niet mocht uitmunten in charismatische gaven, zooals b.v. goed kunnen preeken. Een dergelijke eigenschap zou in een „Reichsbischof" gevaarlijk kunnen worden, want het zou zijn persoonlijken invloed kunnen vergrooten. Eerder moet hij doen denken aan een

goed huisvader, die zijn huisgezin leidt in eenvoud en goedheid. Ook bij deze wijziging in de Evangelische kerk zal de ondervinding moeten leeren, of deze tweelings- of drielingskerk voor het protestantisme een versterking of een verzwakking beteekent. In ieder geval is voor de regeering de toestand vereenvoudigd, omdat zij nu slechts met één enkel lichaam te maken heeft: het vereenigd Duitsch protestantisme.

Voor de consolidatie van het derde Rijk zijn dus twee machtige lichamen gewonnen: de katholieke Kerk en de protestante. Maar papieren tractaten, hoe gewichtig ook, bieden niet voldoende steun, als de geesten en harten der menigte niet tot hun uitvoering medewerken. Dit besef ontbreekt niet bij de nieuwe wereldlijke bestuurders en daarom trachten zij met alle dienstbare middelen de jeugd voor zich te winnen. Voor een goed deel is de beweging reeds hierin geslaagd, omdat de uniform tegenwoordig in trek is en vooral, omdat de Duitsche jeugd licht ontvlambaar is voor een ideaal. Onder de katholieken doet zich meermalen het geval voor, dat de vader nog in zijn hart Centrumsman is, terwijl de zoon bij de S. A. is aangesloten.

Lichamelijke oefeningen van langen duur, hetzij 's nachts of overdag, schrikken de jeugd niet af. Want, al ziet zij, evenmin als wie ook, den weg, zij vertrouwt op het woord, dat Hitler sprak: „Ik zal u niet beloven, dat de opstanding van ons volk van zelf komt. Wij zullen werken, maar het volk moet meehelpen. Het moet niet gelooven, dat vrijheid, geluk en leven plotseling door den hemel zal geschonken worden." En de jeugd wil van ganscher harte daartoe meewerken. Uit „Mein Kampf" is bekend, welk een grooten invloed Hitler toekent aan het geschiedenisonderwijs. De tot dusverre gevolgde methode keurt hij ten scherpste af als te slap, te objectief, te patriottisch in particularistischen zin. De jeugdige hersenen moeten niet met dingen belast worden, die zij voor 95% niet noodig hebben. Men leert niet geschiedenis om te weten wat geweest is, maar om in haar de leermeesteres voor de toekomst te hebben. Daarom moeten er geschiedenisleerboeken

geschreven worden, die zich stellen op het „völkische" standpunt en aan het rassenvraagstuk de domineerende plaats inruimen. Vandaar dat minister Frick een circulaire aan de leeraren heeft gericht, waarin hij deze gedachten van Hitler nader uitwerkt en voorschrijft. Vooreerst moet meer aandacht geschonken worden aan de voorgeschiedenis, omdat de beschaving onzer Germaansche voorouders veel te veel onderschat is. Vervolgens moet de beteekenis van het ras onderstreept worden ; er moet, in tegenstelling met de internationale gedachte, gewezen worden op de „völkische". De politieke geschiedenis, die meer invloed op het lot der volkeren heeft gehad, moet de voorrang hebben boven de zoogenaamde cultuurgeschiedenis, maar dan in groote lijnen. In het bizonder moet gewezen worden op de Germaansche helden en moet het „Führer"-schap van dezen tijd aanknoopen aan dat van het verleden. Men verklare, dat de geschiedenis van Europa het werk is van volkeren van het noordelijk ras. De klassenstrijd in Sparta, Athene en Rome was in den grond een rassenstrijd. De beteekenis der volksverhuizing ligt hierin, dat zij aan het Romeinsche wereldrijk frisch germaansch bloed toevoerde, waaruit de nieuwe opbloei van beschaving in de middeleeuwen ontsprong.

Vooral moet sterker het accent gelegd worden op het feit, dat reeds in de middeleeuwen het Oost-Elbisch gebied is herwonnen, want dit gebied was reeds Germaansch toen de Slavische volkeren nog als armzalige visschers in de moerassen van de Pripet huisden. Een afzonderlijk hoofdstuk moet gewijd worden aan de laatste twintig jaar. De verschrikkelijke wereldoorlog, toen het Duitsche volk tegen een wereld van vijanden streed, de inzinking van ons verweer door toedoen van krachten, vijandig aan het vaderland, de smaad van ons volk door het dictaat van Versailles en de daarop volgende ontbinding van de liberalistische-Marxistische wereldbeschouwing zijn evengoed te behandelen als het beginnend ontwaken der natie van af den strijd in het Roergebied tot het doorbreken der nationaal-socialistische vrijheidsgedachte en

tot het herstel der Duitsche volksgemeenschap op den dag van Potsdam."

Deze wenken zijn niet in den wind geslagen. Op de openbare gymnasia zijn met het nieuwe schooljaar dergelijke schoolboeken reeds in gebruik genomen en als zij alle zijn geschreven en samengesteld, zooals Dr. Walther Gehl zijn „Die nationalsozialistische Revolution" heeft bewerkt, zullen zij hun aantrekkingskracht op de Duitsche jeugd niet missen.

Zoo wordt met groote eenzijdigheid een geslacht opgekweekt, dat door zijn vooropleiding slechts één staatkundige mogelijkheid ziet: den heilstaat van Hitler.

Of het katholiek onderwijs, dat onder bescherming van het Concordaat staat, toch niet vroeg of laat tot deze methode zal gedwongen worden, rust in den schoot der toekomst. Maar niet veel goeds behelst de uitlating van Hitler: „Een deel der clerus behartigt slechts gebrekkig de Duitsche belangen. Dit is geen kwade wil of van bovenaf opgelegd, maar wij zien daarin een gebrekkige opvoeding tot het „Deutschtum" van jeugd af aan. Want een ding staat vast, „de jonge man moet bij het verlaten van de school niet een halve pacifist, democraat of wat anders zijn, maar een heele Duitscher".

Te Hannover stond ik in de Maria-Kirche bij het eenvoudige graf van den onvergetelijken Centrumsleider, L. Windthorst. Niet zonder weemoed bedenkt men dan, dat ook deze een „Führer" was, wiens naam door velen is vergeten en wiens partij vernietigd is, maar wiens werk voor de katholieke zaak blijvend was, omdat hij was een strijder voor den Rechtsstaat: „justitia fundamentum regnorum". Hopen we, dat de Machtsstaat van heden zich ernstig moge bezinnen, dat een staat, waaraan de gerechtigheid niet ten grondslag ligt, op wankele basis wordt opgetrokken.

K. J. DERKS.

GETALLEN IN DEN BIJBEL.

Alwie door studie of lezing ook maar eenigszins bekend is met den inhoud der H. Schrift of zelfs van de Evangelieverhalen alleen, weet dat het gebruik van getallen in den bijbel een bron is van eigenaardige moeilijkheden. Niet enkel de bijbelverklaarder ziet zich vaak voor duistere vraagstukken geplaatst, ook de apologeet kan lastige vragen te beantwoorden krijgen. Hoeveel bezetenen heeft Christus genezen in het land der Gerasenen ? Terwijl de synoptische evangeliën alle drie dit verhaal weergeven, spreken Marcus en Lucas van één, Mattheus van twee bezetenen. Bij Jericho genas Christus volgens Marcus (10, 46) één blinde, die met name wordt genoemd : Bartimeus, terwijl er volgens Mattheus (20, 30) twee het verloren gezichtsorgaan terug ontvingen.

In het Oude Testament komen we herhaaldelijk voor schijnbaar tegenstrijdige opgaven van getallen te staan. Van klassieke bekendheid zijn de verschillen in de boeken der Koningen en de Kronieken of Paralipomenon, waar de zelfde feiten verhaald worden, maar de getallen b.v. van het aantal soldaten in een oorlog gesneuveld of ook de regeeringsjaren der koningen aanmerkelijk van elkaar afwijken.

Soms ook worden getallen op een voor ons onverklaarbare wijze gebruikt. Als we van Saul vernemen, dat hij „zoon van één jaar was toen hij begon te regeeren en twee jaren regeerde over Israël" (1 Kon. 13, 1), dan treft ons het geheimzinnige in het gebruik dezer telwoorden, hoe verder de tekst ook te verklaren moge zijn. Want Saul, die bij zijn zalving tot koning door Samuel uitstak boven alle anderen, had toch zeker den mannelijken leeftijd bereikt en ook regeerde hij niet twee, maar veertig jaren !

Even mysterieus is het veelvuldig terugkomen van bepaalde getallen. Neem b.v. het getal zeven. De schepping der wereld verloopt in zeven dagen. Zeven dagen nadat Noë de ark

binnenging begon de zondvloed. Noë wacht tweemaal zeven dagen alvorens een duif uit te zenden. Jacob dient zeven jaren zijn oom Laban om Rachel tot vrouw te ontvangen en daarna nog eens even lang.

Zoowel huwelijksfeesten als rouwplechtigheden duren zeven dagen, zooals ook de groote feesten en wettelijke onreinheid wegens melaatschheid. De zevende dag, maand en jaar zijn heilig aan Jahwe. Abraham offert zeven lammeren ter bevestiging van zijn verbond met den Heer en de heidensche profeet Balaam, die op last van koning Balac van Moab de Joden bij hun tocht naar Canaan moest vervloeken, richt zeven altaren op. Bij de belegering van Jericho door Josue trekken zeven priesters met zeven bazuinen zevenmaal de stad rond. De wijsheid houwt zich zeven kolommen uit (Spreuken 9, 1). Zeven engelen staan voor den troon van God, verzekert Raphaël aan Tobias (Tob. 12, 15). Het boek der Openbaringen spreekt van zeven kerken van Azië, zeven geesten, kandelaars, sterren, lampen, zegels, horens, diademen, rampen, bergen en koningen.

Het eigenaardig gebruik van dit getal wordt niet voldoende verklaard door 't eenvoudig te proclameeren tot een heilig of symbolisch getal.

Immers wat de H. Schrift zegt, moet krachtens de Ingeving waar zijn en zeven is en blijft zeven. Toch lijkt 't anderzijds onaannemelijk, dat hier overal wezenlijk zeven, niet meer of minder, bedoeld zou zijn.

Wanneer we volgens de thans gangbare exegese het zevental der scheppingsdagen uitleggen als een vrije vinding en populaire voorstelling van den schrijver, die het feit der schepping voor zijn hoorders of lezers wil verduidelijken en daarom het scheppingsproces indeelt in zeven dagen, blijft de vraag nog onopgelost, waarom juist in zeven dagen en niet in zes of acht ?

Niets belet ons aan te nemen, dat Abraham werkelijk en in letterlijken zin zeven lammeren geofferd heeft en de viering van den zevenden dag en het zevende jaar (sabbatjaar) zijn

ongetwijfeld niet enkel symbolisch maar letterlijk op te vatten, terwijl omgekeerd de zeven kolommen, die de Wijsheid zich heeft uitgehouwen en bovengenoemde zeventallen uit de Apocolyps aan een niet-letterlijke bedoeling doen denken.

Op gevaar af van deze lijst te lang te maken, mag nog wel even gewezen worden op het overdrachtelijk gebruik van zeven en zijn veelvouden bij wijze van spreekwoordelijke uitdrukking of om eenvoudig een menigte aan te duiden.

In het oudste gedicht, dat in den bijbel voorkomt, lezen we :

Zevenmaal zal Caïn gewroken worden,
Maar Lamech zeventigmaal zevenmaal (Gen. 4, 23).

Noemi, de schoonmoeder van Ruth, werd door de inwoners van Bethlehem gelukwenscht bij de geboorte van Obed, den zoon van Booz en Ruth en later den grootvader van David, met de woorden : Hij is u veel beter dan zeven zonen ! (Ruth. 4, 15). Waar bij wijze van hyperbole of overdrijving wederom het getal zeven dienst doet, ongeveer zooals wij zeggen zouden: beter dan een dozijn.

Waar Isaias den toekomstigen nood van zijn land beschrijft, als de huwbare mannen in ballingschap zullen weggevoerd zijn naar Babylonië, en er voor de jonge vrouwen weinig huwelijksgelegenheid overblijven zal, drukte hij dit laatste bezwaar aldus uit : „Zeven vrouwen zullen één man aangrijpen ten dien dage : Ons brood zullen we (samen) eten en ons met onze kleederen bedekken. Laat slechts uw naam over ons worden genoemd" (Is. 4, 1).

Wij zouden in zulk geval zeggen : Wel een dozijn vrouwen zullen strijden om één man. Hier drukt zeven een onbepaald en vrij hoog getal uit volgens de klaarblijkelijke bedoeling van den schrijver.

Dezelfde gedachte beluisteren we in de vaak voorkomende bedreiging in Mozes' wet : Met zeven rampen zal de Heer u treffen (Lev. 26, 24 e.a.).

Of ook waar de psalmist David de woorden des Heeren prijst als ware woorden, zevenwerf gelouterd (ps. 11, 7).

Het boek der Spreuken verklaart van den luiaard, dat hij zich inbeeldt wijzer te zijn dan zeven mannen, die verstandige woorden spreken (Prov. 26, 16) en van een onvertrouwbaren bedrieger: Vertrouw hem niet als hij aan zijn woorden een zoeten klank geeft, want in zijn hart zijn zeven gruwelen (26, 25).

Overbekend is Petrus' vraag aan den Zaligmaker, hoe dikwijls hij zijn broeder vergeven moest. Tot zeven maal toe? Neen, hernam Jezus, niet tot zeven keer toe, maar tot zeventig maal zeven keer (Matth. 18, 21).

Welke zegswijze zich zelf verklaart uit den samenhang als gelijkluidend met een onbeperkt aantal keeren.

In dit verband denken we onwillekeurig aan den stamboom van Christus in het eerste Evangelie, welke opzettelijk driemaal veertien voorvaders vermeldt (Matth. 1, 17).

De Joodsche ballingschap in Babylon duurde zeventig jaren, welk getal letterlijk verklaard kan worden, maar de zeventig jaarweken, die Daniël aan de komst van den Verlosser laat voorafgaan, bieden thans aan vele exegeten een groote moeilijkheid, als men den letterlijken zin behouden wil.

Wat nu te denken van deze zeventallen in verband met de Ingeving en daaruit volgende waarheid van de H. Schrift?

Een der gewichtigste grondbeginselen der bijbelsche uitlegkunde leert, dat wij bij de verklaring van duidelijke zoowel als ook van duistere en dubbelzinnige bijbelplaatsen eerst de bedoeling van den schrijver moeten onderzoeken. De H. Schrift toch is waar in den zin dien de schrijver bedoeld heeft. Bijgevolg zijn alle bovenaangehaalde zeventallen, die overigens nog gemakkelijk met tal van andere voorbeelden aangevuld konden worden, waar. Hetgeen intusschen niet zeggen wil, dat overal zeven bedoeld is en niets anders. Want de schrijver bedoelt niet steeds zeven. Soms wil hij een onbepaald en blijkbaar vrij groot getal aangeven, gelijk boven reeds opgemerkt werd. Dat de schrijver daarmede niet aan de waarheid te kort doet, behoeft geen betoog. Niemand zal ons van leugen beschuldigen, wanneer wij beweren iets wel honderd of zelfs

duizend maal gehoord of gezien te hebben, al kunnen we deze getallen niet nauwkeurig bewijzen. Zulk een spreekwijze toch wordt door ieder begrepen en brengt niemand in de war of in dwaling.

Toch is de bedoeling van den schrijver niet steeds even duidelijk. Oostersche schrijvers van dertig eeuwen geleden schreven niet alleen, maar dachten ook anders dan wij. Vandaar dat 't zelfs voor den deskundige, die zich ingewerkt heeft in de schriftelijke documenten van tijd en omgeving, toch vaak raadselachtig blijft, of in een bepaalden tekst de letterlijke, nuchtere historische zin bedoeld wordt dan wel dichterlijke beeldspraak. In wetboeken valt gewoonlijk geen poëzie te verwachten noch zelfs onschuldige beeldspraak, zoodat we ook in het wetboek van Mozes niet spoedig een voldoende reden zullen ontdekken om den letterlijken zin te verlaten. Anders verhoudt zich het geval met profeten, die wel niet noodzakelijkerwijze zich van een hoogere en fijnere uitdrukkingswijze bedienen, maar toch praktisch zelden op den platten bodem van gewoon proza blijven. Daar kan dus aanleiding zijn om een anderen dan den letterlijken zin te verkiezen. Steeds onder voorwaarde natuurlijk, dat men de aanwezigheid van een andere letterkundige soort dan nuchter proza bewijzen kan.

Waar de moeilijkheid zich 't meest tastbaar doet gevoelen, dat zijn de historische boeken, waar ook het getal zeven en zijn veelvouden opmerkelijk dikwijls voorkomt, zoowel in de geschriften van het Oude als van het Nieuwe Verbond. Te Elim waar de Joden na hun uittocht uit Egypte hun tenten opsloegen, bevonden zich 70 palmboomen (Exod. 15, 27).

Waarom zouden we deze uitdrukking niet letterlijk opvatten of minstens als een rond benaderend getal ? Aan een symbolisch getal of aan een onbepaald aantal valt hier redelijkerwijze niet te denken. Hetzelfde geldt van de zeventig mannen uit de ouderen van Israël, wien de Heer den geest van profetie schonk (Num. 11, 16). Evengoed als we de zeventig leerlingen van den Zaligmaker als zooveel en niet meer opvatten. Niet

zoo eenvoudig te verklaren zijn de zeventig duizend mannen ten tijde van Elias, die niet den knie bogen voor Baal (3 Kon. 19, 18), noch ook het gelijke aantal, die tot straf van Davids volkstelling door de pest weggerukt werden. Hier komen beschouwingen van tekstkritiek en letterkundige kritiek in aanmerking. Mogelijk zijn deze getallen niet juist overgeschreven, zoodat ze niet den oorspronkelijken ingegeven tekst weergeven. Wat intusschen uit een vergelijking van codices en oude vertalingen zou moeten bewezen worden. Een andere mogelijkheid doet zich voor. Volgens veler meening zou het hebreeuwsche woord, dat door duizend vertaald pleegt te worden, iets anders beteekenen: een onbepaald getal of groote menigte. Daardoor zou een ware revolutie ontstaan in vele geschiedkundige verhalen, want het getal duizend ontmoeten we herhaaldelijk. Zoodra deze hypothese voldoende door bewijzen gestaafd wordt, is er niets tegen die nieuwe opvatting over te nemen.

Uit het bovenstaande besluiten we dus: de getallen in de bijbelverhalen zijn waar in den zin welken de schrijver bedoeld heeft en natuurlijk zoover ze overeenkomen met de oorspronkelijke handschriften der bijbelschrijvers. De bedoeling der schrijvers kan ons blijken uit den samenhang, uit het letterkundige soort van het betreffende boek of hoofdstuk. Waar de zin onzeker blijft, doen we steeds beter de traditioneele verklaring te volgen, die gewoonlijk aan den letterlijken zin vasthoudt. Maar van onwaarheid of zelfs onjuistheid is op deze plaatsen geen sprake.

Wat tot hiertoe opgemerkt werd over het getal zeven, is evenzeer van toepassing op de getallen tien, twaalf en veertig. Doch in plaats van hierover verder uit te weiden zullen we een paar getallenmoeilijkheden uit het Nieuwe Testament nader onderzoeken.

In eenige welbekende verhalen komen de Evangelisten niet met elkaar overeen, wat getallen betreft. Duidelijkheidshalve laat ik hier eenige concrete gevallen volgen alvorens een verklaring te wagen.

In het gebied der Gerasenen dreef Christus duivels uit en wel bij een en dezelfde gelegenheid volgens Marcus en Lucas één, volgens Mattheus twee (Marc. 5, 2. — Luc. 8, 27. — Matth. 8, 28).

Bij Jericho genas de Zaligmaker bij een en dezelfde gelegenheid één blinde, Bartimeus genaamd, volgens het verhaal van Marcus (10, 46) en twee volgens Mattheus (20, 30).

De vrome vrouwen, die zich op den Paaschmorgen naar Christus' graf spoedden, zagen volgens Matth. 28, 2 en Marcus 16, 5 één engel, volgens Lucas en Joannes evenwel twee (Luc. 24, 4 en Joan. 20, 12).

Bij den intocht in Jeruzalem bediende Christus zich volgens drie Evangeliën van één lastdier, het jong van een ezelin, terwijl enkel Mattheus van twee dieren gewaagt, de ezelin en haar veulen.

Mattheus opent zijn verhaal met de geslachtslijst van Christus, bestaande uit drie reeksen van veertien namen en verklaart uitdrukkelijk tot besluit : Te zamen zijn er dus van Abraham tot David veertien geslachten, en van David tot de wegvoering naar Babylon veertien geslachten en van de wegvoering naar Babylon tot den Christus veertien geslachten (Matth. 1, 17). Toch ontbreken er in de middelste reeks zeker drie koningen : Ochozias, Joas, Amasias. Dit blijkt uit de geschiedboeken der Koningen. Er bestaan goede redenen om aan de volledigheid der eerste en derde reeks eveneens te twijfelen.

Eén eigenaardig voorbeeld vinden we in de Handelingen der Apostelen, waar de schrijver St. Lucas, handelend over de prediking van St. Paulus te Ephese, verhaalt dat de Apostel daar twee jaren verbleef, terwijl de H. Paulus zelf in het volgende hoofdstuk aldus sprekende opgevoerd wordt : Weest waakzaam en blijft eraan denken, hoe ik drie jaar lang niet gerust heb, nacht en dag onder tranen ieder te vermanen (Handel. 19, 10 en 20, 31).

In al deze voorbeelden zien we ons voor de eigenaardige moeilijkheid geplaatst, dat getallen van elkaar afwijken, die toch alle met de waarheid moeten overeenkomen. Hoe deze

schijnbare tegenspraak te verklaren? Natuurlijk is dit probleem ook aan de aandacht der Kerkvaders in hun tekstuitleg en aan latere bijbelverklaarders niet ontgaan. Overdrijving of onnauwkeurigheid van den kant der Evangelisten zou in strijd zijn met de Inspiratie en ook den overschrijvers treft in deze geen schuld.

De gewone uitleg, reeds voorgesteld door den H. Augustinus, komt hierop neer: neem het hoogste getal als het ware en zoek dan te verklaren, waarom een ander Evangelist een lager getal aangeeft. Zoo verklaart de H. Augustinus het geval der twee bezetenen en twee blinden aldus: een hunner was meer bekend of wel om zijn persoon of om zijn genezing. Daarom maakt Marcus enkel van dien één melding en zwijgt over den anderen. Slechts de genezing van dien eenen bekende wilde hij volgens zijn doel en opzet aan zijn lezers mededeelen, maar daardoor ontkent hij geenszins, dat er nog een of meer anderen ook van Christus de gezondheid terugontvingen.

Hoewel deze wijze van oplossing op zich niet onwaarschijnlijk genoemd kan worden en daarbij de schijnbare moeilijkheid tegen de Inspiratie en daaruitvolgende waarheid der verhalen voldoende oplost, blijft er toch een zwak punt over. Hoe toch kunnen we bewijzen, dat die eene genezene beroemder of bekender was en dat Marcus daarom den ander stilzwijgend voorbijgaat?

Daarom wil ik hier een andere beschouwing voorstellen van meer algemeenen aard.

Wij hebben een andere opvatting van getallen dan oudtijds gebruikelijk was. Bij ons beteekent de opgave van een getal: juist zooveel, niet meer en niet minder.

Deze mathematische nauwkeurigheid werd bij oude schrijvers niet als noodzakelijk gevoeld. Zij gingen er gemakkelijker toe over abstractie te maken van een gedeelte van het verhaal en stelden zich tevreden met weer te geven wat objectief waar was zonder er zich over te bekommeren of hun verhaal ook zoo volledig mogelijk was.

Deze bewering moet natuurlijk bewezen worden. Daarom volgen hier een paar bijbelplaatsen, waaruit de hier bedoelde mentaliteit van oude schrijvers blijkt.

Het voegwoord „totdat" heeft bij schrijvers van oosterschen gedachtengang een andere beteekenis dan bij ons. Wie oppervlakkig en volgens westersche opvattingswijze in het Mattheus-evangelie leest : „Jozef bekende Maria niet, totdat zij een zoon had gebaard" is geneigd te besluiten : dus daarna wel. Toch blijkt uit andere teksten duidelijk, dat de Moeder Gods steeds maagd gebleven is, zoodat de draagwijdte van dit voegwoord „totdat" zich niet verder uitstrekt dan het vermelde feit. Wat na dien tijd gebeurd of niet gebeurd is, daarvan wordt volledig abstractie gemaakt. Nu moge zulk een gebruik van dit voegwoord ons vreemd toeschijnen, de Hebreeuwsche bijbel toont ons op meerdere plaatsen deze abstractieve beteekenis. Hoe anders de volgende tekst te verklaren : „Aan Michol, de dochter van koning Saul werd geen zoon geboren tot den dag van haar dood" (2 Kon. 6, 23). Na dien dag toch zeker niet ! Bijgevolg „tot aan" duidt enkel den tijd aan tot aan haar dood. Tijdens heel haar leven bleef Michol kinderloos. Over den daarop volgenden tijd wordt niets beweerd noch ontkend. Wat in dit voorbeeld al heel duidelijk uitkomt !

Uit de Vespers van den Zondag zijn ons de psalmwoorden bekend :

De Heer spreekt tot mijn Heer : zit aan mijn rechterhand totdat ik uw vijanden stel tot bank uwer voeten (ps. 109, 1). Christus, zoo voorspelt David, zal al zijn vijanden overwinnen. Maar zit Hij enkel aan de rechterhand des Vaders tot het einde der wereld, wanneer de overwinning bevochten zal zijn ? Natuurlijk niet. In alle eeuwigheid zetelt Christus aan de rechterhand Gods.

De profeet evenwel volgens het spraakgebruik van zijn tijd denkt enkel aan den tijd, totdat Christus de overwinning behaald zal hebben over alle tegenstrevende machten. Wat na het laatste oordeel geschieden zal, daarvan maakt hij

abstractie. Feitelijk is zijn bedoeling dat ook na dat tijdstip dezelfde toestand doorgaat. Hij constateert derhalve het objectief-ware feit, dat Christus tot zijn komst ten oordeel heerscht met den Vader. Wij zouden ons genoopt voelen vollediger te zijn en erbij te voegen, dat de Zoon eeuwig deelt in de macht des Vaders. David voelde die noodzakelijkheid niet en zóó is zijn zegswijze te verklaren, die daarom nog niet aan de waarheid te kort doet.

Passen we dit toe op bovenstaande getallenmoeilijkheid, dan luidt de conclusie : Bedoelde getallen zijn niet te verstaan in den exclusieven zin van zooveel en niet meer of minder, maar enkel als een objectief-ware weergave der feiten, die evenwel niet volledig is. Wel bereikt zulk een voorstellingswijze niet den graad van nauwkeurigheid, waarmede wij westerlingen ons plegen uit te drukken, maar wel den graad van waarheid, dien de H. Schrift als woord Gods bezitten moet.

Maastricht. J. KROON.

PETRUS CANISIUS ALS HUMANISTISCH GELEERDE. [1]

Dezen titel draagt het proefschrift, waarop den 6 Oct. 1932 een jeugdig geleerde, de Eerw. Heer J. H. M. Tesser S.J., te Nijmegen als Doctor in de Letteren en Wijsbegeerte promoveerde. Hij verkreeg daarbij de hoogste onderscheiding „*cum laude*", een wèlverdiende waardeering van zijn degelijken, wetenschappelijken arbeid.

Want inderdaad, 't is degelijk werk, dat hier werd geleverd. In een kloek deel van XXII + 282 blz. schetst de geleerde schrijver een belangrijk onderdeel der verbazingwekkende werkzaamheid van den grooten Nijmegenaar. Een fraaie titelplaat: Petrus Canisius, naar de kopergravure van Dominicus Custos (1550—1612) en eenige interessante fac-simile's van Canisius' handschrift versieren het boek, terwijl de lange lijst van geraadpleegde manuscripten en gedrukte werken toont, hoe ernstig en ruim de jonge Doctor zijn taak heeft opgevat, en het uitvoerige register van persoons- en plaatsnamen het raadplegen en vergelijken vergemakkelijkt.

I.

„Canisius als humanistisch geleerde": wij krijgen dus onzen Nederlandschen Doctor Ecclesiae niet in zijn vollen omvang te bewonderen: niet als Heilige, niet als wijs en krachtdadig Overste, als raadsman van wereldlijke en geestelijke vorsten, als missionaris, katecheet, als theoloog en hoogleeraar aan verschillende Universiteiten.... maar uitsluitend als humanist, d.w.z. als beoefenaar en kenner der oude, zoowel kerkelijke als profane letterkunde en geschiedenis.

Voor de eerste vorming van den opgewekten, talentvollen

[1]) *Petrus Canisius als Humanistisch geleerde*. Academisch proefschrift.... door J. H. M. Tesser S.J. H. J. Paris, Amsterdam MCMXXXII.

en leergierigen knaap bood zijn vaderstad Nijmegen een bij uitstek geschikt milieu. Dit wordt ons in het eerste hoofdstuk (blz. 5—40), zeer aantrekkelijk, wellicht wat al te uitvoerig, beschreven. Zijn vader Magister Jacobus Canisius had te Parijs den graad van licentiaat in de letteren behaald en was niet alleen een der voornaamste en invloedrijkste maar ook der meest ontwikkelde burgers van Nijmegen. Dáár waren ook twee Latijnsche Scholen, de eene onder burgerlijk beheer, de andere onder de leiding van de Broeders des Gemeenen Levens, die vermoedelijk door Canisius werd bezocht. Reeds vroeg achtte men Canisius rijp voor de hoogere studie. Nauwelijks 14 jaren oud vertrok hij naar Keulen om aldaar als student der artisten-faculteit in de „Montanerbeurs" zich voor een der hoogere faculteiten: theologie, rechten, medicijnen voor te bereiden.

Zeer belangrijk is wat Dr. Tesser ons mededeelt over den toenmaligen toestand der Keulsche Hoogeschool, met name aan de Montanerbeurs, waar onder den invloed van verscheidene bekwame leerlingen der vermaarde Deventersche School het humanisme meer en meer aan invloed had gewonnen. Keulen, „het Duitsche Rome", was dan ook niet alleen een onwrikbare steunpilaar voor de katholieke leer tegenover de „Lutherye", maar stond ook gastvrij open voor het edele, oudere Duitsche humanisme en verdiende geenszins den smaad, waarmede het door Mutianus, Hutten en Rubeanus in hun schandelijke *Epistulae Obscurorum Virorum* is overladen.

„18 Januari 1536 werd „Petrus Kanes de Noviomago" van het Montanergymnasium (de Montanerbeurs), onder het rectoraat van Christianus Gleen, ingeschreven" [1]) Hiermede begon dan de academische studie. Het eerste jaar was een soort van propaedeusis: Latijn, rhetorica, logica, ethica, ook wiskunde waren de voornaamste behandelde stoffen.

De muzenzonen dier dagen waren heel wat meer matineus dan hun huidige commilitones. Om zes uur 's morgens begonnen de lessen, die volgens den rooster, dien Dr. Tesser ons

[1]) Tesser, blz. 41.

mededeelt, nagenoeg den geheelen dag tot 5 uur 's avonds vulden, terwijl zaterdags 's winters om 7 uur 's morgens, 's zomers om 6 uur een *disputatio* begon, die tot klokslag 10 uur duurde. Eenige bijvakken vormden nog een aangename bezigheid voor de zon- en feestdagen.

Cricquet, hockey, voetbal, tennis kende men toen, gelukkig, nog niet!

Na omtrent één jaar volgde het baccalaureaatsexamen, dat door Canisius te zamen met ruim 20 medeleerlingen den 13 Nov. 1537 werd afgelegd.

„Van nu af, zegt Dr. Tesser, „werd de nadruk gelegd op de studie der wijsbegeerte. In het derde studiejaar mochten de baccalaurei zich aanbieden voor het tentamen pro gradu licentiae, nadat zij onder eede de verklaring aflegden, dat zij de colleges gevolgd hadden over de boeken der metaphysica en ethica van Aristoteles, benevens die der physica, de coelo et mundo et de anima, vervolgens nog drie boeken van Euclides. Natuurlijk moesten zij ook trouw .... de gewone en buitengewone disputaties hebben bijgewoond" [1])

Na op 21 Februari 1538 dit tentamen met succes te hebben afgelegd, verwierf hij te zamen met zijn commilitones den 15 Maart den graad van licentiatus en daarmede het recht om onderwijs te geven in de artistenfaculteit.

Twee jaar later, 25 Mei 1540, promoveerde hij tot Magister artium. Hij had in dien tusschentijd zich nog op het burgerlijke recht en te Leuven op het ius canonicum toegelegd.

Te Keulen onderging Canisius in de eerste plaats den invloed van zijn voornaamsten leeraar, Johannes Bronchorst Noviomagus, een der vele Nederlanders, die destijds te Keulen in het wetenschappelijke of godsdienstige leven van het Duitsche Rome een zoo belangrijke rol speelden.

Over dezen Johannes Bronchorst geeft Dr. Tesser talrijke bijzonderheden, die tot dusver slechts onvolledig of onjuist waren overgeleverd [2]).

---

[1]) t.a.p. blz. 44.
[2]) Tesser blz. 49—57.

Bronchorst was, evenals zoovele humanisten van zijn tijd, een zwerver. Hij studeerde en promoveerde te Keulen, waar hij van 1531—1542 aan het Montaner-Gymnasium of de Bursa Montana doceerde. Misschien wijl zijn godsdienstige opvattingen aan het wankelen kwamen, vertrok hij in 1542 naar Rostock in Mecklenburg, waar hij het als Professor aan die Universiteit slechts 4 jaren volhield. Toen keerde hij naar Nederland terug en werd aangesteld tot rector der school te Deventer. In 1569 nam hij — vermoedelijk uit vrees voor Alva — de wijk naar Keulen, waar hij in het volgende jaar overleed.

„Bronchorst — zegt Dr. Tesser — was een vertegenwoordiger „van het oudere Neder. Duitsche humanisme. Hij was een werk- „zaam en veelzijdig geleerde, een goed latinist, een uitmuntend „kenner van het Grieksch ; een overtuigd humanist, die echter de „oude scholastieke verstandsvorming niet wil verwerpen, maar „naar den vorm veredelen, van wien de studenten konden leeren, „hoe vaak het manuscript te prefereeren was boven den gedrukten „tekst en hoe het moest worden uitgegeven ; een ijverig beoefenaar „der historische wetenschap, waartoe hij met behulp van dorre „chronologie zijn leerlingen op prettige manier wist in te leiden, „om hen vervolgens zelfs — al was dit laatste de zwakke zijde van „zijn onderwijs — in te wijden in de geheimen der historische „kritiek" [1])

De lezer verontschuldige dit lange citaat. Het verdiende hier een plaats, wijl Canisius op onmiskenbare wijze den invloed van zijn leermeester heeft ondergaan.

Ook de beroemde humanist L. Vives, een Spanjaard, die het grootste gedeelte van zijn leven buiten zijn vaderland, vooral in Engeland en Vlaanderen, doorbracht, schijnt volgens Dr. Tesser een belangrijken invloed op Canisius' humanistische ontwikkeling te hebben gehad.

Dat maakt hij op uit de zorgvuldige en moeitevolle bestudeering van Canisius' schrijfboeken — een veertigtal van zeer verschillenden inhoud en formaat — waarin de groote

[1]) t.a.p. blz. 57.

Nijmegenaar van af zijn Keulschen tijd tot in zijn hoogen ouderdom allerlei wetenswaardigheden, ondervindingen enz. enz. opteekende en waarvan voornamelijk de eerste, die uit zijn Keulschen studententijd, duidelijk op den invloed van Vives' leermethode en voorschriften schijnen te wijzen. Naast vele verstandige en wijze lessen, die Canisius van den geleerden Spanjaard overnam — zoo b.v. over het nut van het vanbuitenleeren en aanteekenen om het geheugen te oefenen hetgeen, helaas, tegenwoordig maar al te zeer wordt verzuimd! — heeft hij, tot groot verdriet van allen, die zich in later tijd met Canisius' autografen zouden bezighouden, Vives' noodlottigen raad gevolgd om liever *vlug* dan *fraai* te leeren schrijven. Het gevolg daarvan heeft Dr. Tesser aan den lijve, of liever aan zijn oogen, moeten ondervinden, toen hij, soms te vergeefs, beproefde de onleesbare kribbelkrabbels van zijn beroemden stadgenoot te ontcijferen.

Niet minder, hoewel gedeeltelijk op een ander gebied, werkte een andere uitstekende Nederlander, Nicolaus Eschius uit Oisterwijk te Keulen aan Canisius' vorming. Hij was de zoon van een welgesteld lakenhandelaar. Na zijn voorbereidende hoogere studies in het St. Hieronymushuis der Broeders des Gemeenen Levens te 's-Hertogenbosch met schitterenden uitslag te hebben voltooid, moest hij eenigen tijd in het bedrijf zijns vaders werkzaam zijn, maar verkreeg ten slotte de vergunning om zijn philosophische en theologische studies aan de Leuvensche Universiteit te doen, waarna hij, Priester geworden, zich te Oisterwijk vestigde en daar een zeer vermaard nonnenklooster stichtte, dat reeds terstond een geheele reeks van buitengewoon begenadigde zielen telde. In 1533 vertrok hij naar Keulen en liet zich daar als student in de rechten inschrijven. Weldra kwam hij in nauwe betrekking met de Keulsche Kartuizers, die destijds daar, evenals elders, als het ware een punt van aantrekking vormden voor alle vrome en vurige zielen, die met alle kracht voor de verdediging der H. Kerk en de verbetering van de vaak zeer bedorven zeden der geestelijkheid ijverden. Een tijd zelfs nam hij zijn intrek

bij die eerbiedwaardige monniken, om te zien of zijn zwakke gezondheid hem zou veroorloven hun strengen kloosterregel te volgen. Tot Pastoor van het groote Begijnhof te Diest verkozen, verliet hij omtrent 1541 Keulen voor goed om zijn moeilijke taak te Diest tot aan zijn dood in 1578 met buitengewonen ijver en zeer gunstigen uitslag te vervullen.

Eschius' verblijf te Keulen valt dus grootendeels samen met Canisius' studententijd. Hij werd zijn geestelijke leidsman en bewaarde door zijn wijze en voorzichtige vermaningen den jeugdigen en vurigen Nijmegenaar voor de zedelijke gevaren van het losbandige academieleven.

Door Eschius kwam ook Canisius in betrekking met de Keulsche Kartuizers, aan wier hoofd destijds alweer een Nederlander, Petrus Blomevenna uit Leiden, stond, en waar in 1540 Canisius' beroemde vriend, Laurentius Surius zijn intrede deed. Tot hen behoorde ook de vrome Justus Lanspergius, de vertaler en verspreider van de werken der H. Gertrudis, die een tijd lang met de opvoeding der zonen van den Hertog van Kleef werd belast, maar vrij spoedig naar het klooster te Keulen terugkeerde, waar hij in 1539 in geur van heiligheid overleed.

Dat Canisius onder de leiding en den invloed van zulke mannen zelf ook groote vorderingen op geestelijk gebied maakte, laat zich gemakkelijk verstaan. Twee dagen nadat zijn vriend Surius in het Kartuizerklooster was ingetreden (23 Febr. 1540), legde Canisius zelf de gelofte van zuiverheid af „vrij en blij, zonder er ooit spijt over te gevoelen" [1]).

Aan den invloed van Eschius en diens vrome vrienden is het ook zeker te danken, dat Canisius in 1543, als eersteling zijner vruchtbare pen, de werken van den vermaarden prediker en mysticus Joannes Tauler O.Pr. uitgaf. Langen tijd heeft men den uitgever niet gekend. Zelfs de geleerde bibliografen der Sociëteit van Jezus, die de andere werken van hun beroemden medebroeder met de grootste nauwkeurigheid ver-

[1]) t.a.p. blz. 81.

meldden, zwegen van deze uitgave, die te Keulen door Jaspar van Gennep werd gedrukt.

De opdracht van het werk aan den vromen Aartsbisschop van Lund, Georg Skodborg, die door de Hervorming uit Denemarken verdreven, te Keulen als balling leefde, was onderteekend door Petrus Noviomagus, die blijkbaar ook de uitgever van het geheele werk was. Wie die „Pieter van Nijmegen" kon wezen, is het eerst achterhaald door August Jundt in 1875 en met keur van bewijzen gestaafd door den geleerden uitgever van Canisius' Briefwisseling, O. Braunsberger S.J. en, hoewel er nog heel wat bedenkingen tegen zijn bevindingen konden worden ingebracht, is zijn conclusie thans zoo goed als algemeen aangenomen. Dr. Tesser geeft er nog eenige nieuwe bewijzen voor en verklaart veel, wat tot dusver nog duister scheen [1]).

Over de wetenschappelijke waarde van deze uitgave luidt het oordeel van Dr. Tesser niet onverdeeld gunstig. Om een zuiveren tekst van den door Canisius hoog gewaardeerden prediker te verkrijgen, heeft de uitgever geen moeite gespaard. Hij zoekt, als een echte humanist, de beste handschriften bij elkaar en slaagt er in o.a. een te vinden, dat vermoedelijk in Taulers tijd zelf is vervaardigd en wel in het Keulsche klooster waar Tauler zoo lang heeft gewoond en gepredikt. Met dit en andere manuscripten vergelijkt hij de bestaande uitgaven — er waren van Taulers werken reeds minstens 4 drukken verschenen — verbetert wat daar onjuist of onduidelijk was weergegeven en vult het ontbrekende — niet minder dan 25 leerredenen — aan. Daarbij valt hem natuurlijk op, dat er ook onder de in het oudste handschrift aan Tauler toegeschreven sermones verscheidene zijn, die in vorm en inhoud aanmerkelijk van de andere afwijken en hij oppert zelfs de vraag, of alles wel aan één auteur toekomt, maar — en hier begaat hij een font, die in een werk van hoofdzakelijk ascetische strekking wel begrijpelijk is, maar hem in het oog van elken „critisch aangelegde" diep omlaag haalt — hij zegt:

[1]) t.a.p. blz. 88—100.

„wijl zij (de verschillende auteurs, wier werken hier dooreen gemengd worden uitgegeven) van één Heiligen Geest tot ons komen en gelijkelijk een weg naar God wijzen, moet men niet vragen of zij wel allen stijl en gedachte van Tauler hebben en waarlijk van hem zijn" [1]).

Wie denkt hier niet aan Thomas a Kempis I, 5 „Wil niet vragen wie dit of dat heeft gezegd, maar let alleen daarop, wat gezegd wordt"!

Met dat al was de nieuwe editie van Taulers werken een kranige praestatie voor een jeugdig student van 21 tot 22 jaren, te meer, daar juist omtrent dien tijd er verschillende belangrijke gebeurtenissen plaats hadden, die van grooten invloed op Canisius' verderen levensloop zouden wezen.

II.

Den 15 Aug. 1534 had de Spaansche ridder Ignatius van Loyola in een kapel op den Mont-Martre te Parijs met een zestal metgezellen zich aan den dienst van Christus en Zijn Kerk toegewijd en aldus de grondslagen gelegd der Sociëteit van Jezus, die zes jaren later door Paus Paulus III (27 Sept. 1540) werd goedgekeurd.

Aanstonds had Ignatius zijn volgelingen naar alle streken der wereld uitgezonden; stevende Xaverius naar Indië, de Zalige Petrus Faber spoedde zich naar Duitschland, waar toen de strijd tegen de altijd meer veldwinnende ketterij hevig woedde, ten einde vorsten, geestelijkheid en volk tot een nieuw en krachtig geloofsleven op te wekken. Wonderbaar waren de vruchten, die hij zoowel door zijn stichtend voorbeeld als door het geven der Geestelijke Oefeningen inoogstte, en van Mainz, waar hij in het begin van 1543 was aangekomen, verspreidde zich de faam van zijn verheven deugd en groote geleerdheid tot in Keulen, en bezielde den jeugdigen Canisius met een vurig verlangen om met dien buitengewonen man in kennis te komen. Een bezoek te Mainz had weldra plaats.

[1]) t.a.p. blz. 91

De kennismaking viel niet tegen ; Canisius deed onder Fabers leiding de Geestelijke Oefeningen en keerde naar Keulen terug vol bewondering zoowel voor zijn uitmuntenden geestelijken leidsman, als voor de onlangs gestichte Orde, waarin hij op zijn 22sten verjaardag, 8 Mei 1543, werd opgenomen. Hij was de eerste Nederlandsche of Duitsche Jezuiet — de Nederlandsche gewesten behoorden nog steeds tot het Duitsche Rijk — en werd de stichter, verbreider en organisator zijner orde in Duitschland, Oostenrijk en Zwitserland.

Van een eigenlijk Noviciaat kon voor Canisius op het oogenblik geen spraak zijn. Op raad van Faber bleef hij voorshands te Keulen om daar zijn studiën te vervolgen. Hij moest zelfs, hoewel nog slechts diaken, in verschillende voorname Keulsche kerken preeken en — een zeer ongewone onderscheiding — college geven in de Bijbelwetenschap, waarmede hij bijzonder grooten bijval oogstte. Hoewel Canisius zelf zijn studies gaarne te Parijs had willen voltooien, werd hij zoowel door het algemeene verlangen der Professoren als door allerlei andere omstandigheden genoopt te Keulen te blijven.

Daarbij werd hij nog herhaaldelijk gemengd in de geschillen tusschen het Domkapittel, gesteund door de Universiteit, en den Aartsbisschop Herman v. Wied, die eerst de kettersche leeraren begunstigde en beschermde en later zelfs openlijk van het Katholieke Geloof afviel. Vier maal werd de jeugdige Baccalaureus, die zelfs de Priesterwijding nog niet ontvangen had, naar het hof van Keizer Karel V gezonden om hem de vertogen der Hoogeschool te overhandigen.

Toch vallen nog in deze zoo druk bezette jaren twee andere belangrijke publicaties van Canisius : de uitgave der Werken van den H. Cyrillus v. Alexandrië en die van den H. Leo den Groote.

Beide verschenen in 1546, één jaar voor Canisius Keulen voor goed verliet en zijn dus de vruchten zijner wetenschappelijke vorming aan de Universiteit aldaar.

Aan moeite en zorgen om voor beide Kerkvaders niet slechts een beteren maar ook een meer volledigen tekst te

geven dan zijn voorgangers heeft Canisius het niet laten ontbreken en met rechtmatige fierheid schrijft hij aan den geleerden Bisschop van Weenen, Frederik Nausea : „(Cyrillus) nostro studio sic auctus et recognitus ut numquam antea" [1]. Toch is Dr. Tesser ook over deze uitgave niet geheel voldaan. Vooreerst schijnt Canisius, ondanks zijn zorgvuldige nasporingen meermalen aan Cyrillus te hebben toegeschreven, wat hem eigenlijk niet toekwam, vervolgens — en dit weegt eigenlijk nog zwaarder — gaf Canisius Cyrillus niet uit in het Grieksch, maar in een Latijnsche vertaling, die, zooals hij zelf zeer goed voelde, op menige plaats het origineel niet nauwkeurig weergaf. Toch durfde hij — bij gebrek aan een Griekschen tekst — hier niet te veel verbeteringen aanbrengen, maar uitte hij den wensch, dat men later door vergelijking met het origineel zijn onvolmaakten arbeid zou verbeteren. Dat men thans zulk een arbeid als zeer onwetenschappelijk zou afkeuren, spreekt van zelf ; in Canisius' tijd was het verkrijgen van Grieksche manuscripten veelal uiterst moeilijk, soms onmogelijk.

Ook de uitgave der werken van Leo den Groote is verre van volmaakt, al overtreft zij de vroegere uitgaven in menig opzicht. Zeer spijtig voor den jeugdigen geleerde was, dat hij eerst na het afdrukken zijner uitgave bemerkte, dat er, behalve de door hem gebruikte edities, van sommige brieven van den Heiligen Paus Grieksche vertalingen bestonden, die op menige plaats een veel betere en juistere lezing gaven dan die der vaak zeer bedorven Latijnsche teksten. Zoo moest hij aan zijn uitgave niet minder vijftien bladzijden met verbeteringen en verklaringen toevoegen, die hem eerst na het voltooien van zijn werk aan de hand waren gedaan.

„Vatten wij, zegt Dr. Tesser, thans de beteekenis dezer jaren „voor Canisius' ontwikkelingsgang samen. Wij zagen, hoe hij „wegens zijn gaven reeds als student in hoog aanzien stond en „als professor door zijn studenten, die steeds talrijker zijn college's „kwamen volgen, werd gewaardeerd.

[1]) t.a.p. blz. 101.

„Zijn eerste wetenschappelijke werkzaamheid — de uitgave „van Taulers werken — staat geheel onder den invloed van Nicolaas van Esche en de Kartuizers; hij zet met zijn werk een „Nederlandsche traditie voort. Uit de volgende werken blijkt een „omkeer; als theoloog gaat hij vooral in positieve richting, als „tekst-uitgever bespeuren wij in hem de invloeden van het humanisme. De zin voor wetenschappelijken arbeid is reeds vroeg aanwezig; ook het talent daartoe ontbreekt hem niet. Maar de „opleiding is toch niet voldoende geweest, althans met onzen „tegenwoordigen maatstaf gemeten; de haast, waarmede hij te „werk ging, is oorzaak, dat de gevolgen van dat tekort nog „sterker aan het licht komen. Toch brengen zijn uitgaven de „Patrologie een schrede verder" [1]).

III.

De Keulsche jaren waren inmiddels voor Canisius voorbij. In 1547 naar Geislingen en Ulm vertrokken, om Karel V nogmaals de belangen van het Keulsche Aartsbisdom aan te bevelen, ontmoette hij daar den vromen en geleerden Kardinaal Otto Truchsess v. Waldburg, Bisschop van Augsburg, die zoozeer door Canisius' voortreffelijke eigenschappen werd getroffen, dat hij hem onder zijn gevolg opnam en weldra naar Trente zond om P. Lejay — een van Ignatius' eerste metgezellen — die den Kardinaal op het Concilie vertegenwoordigde, in zijn moeilijken arbeid terzijde te staan. Het verblijf te Trente was voor Canisius van groote beteekenis. Behalve de vele andere voortreffelijke en geleerde mannen uit alle streken der Christenheid, die hij daar aantrof, vond hij daar P. Laynez en P. Salmeron, evenals Lejay tot Ignatius' eerste leerlingen behoorende, wier schitterende wetenschap en heilige levenswandel de geheele doorluchtige Vergadering met bewondering vervulde. Ook Canisius was opgetogen over wat hij daar zag en hoorde. „Hoewel weinigen slechts één uur krijgen voor hun uiteenzettingen, krijgt P. Laynez van

[1]) t.a.p. blz. 107.

den praesideerenden Kardinaal drie uren en meer", zoo schrijft hij vol bewondering [1]).

Lang duurde Canisius' verblijf te Trente niet. Reeds in Maart 1547 werd het Concilie wegens de „pest", die te Trente was uitgebroken, naar Bologna verplaatst. Ook Canisius vertrok eenigen tijd later naar die stad en nam deel aan de vergaderingen, die daar nog door de Godgeleerden werden gehouden ; Salmeron en Laynez, die de verslagen moesten opmaken van wat er tot dusver te Trente en Bologna was behandeld, belastten hun jeugdigen medebroeder wegens zijn bedrevenheid in de Latijnsche taal, met de taak die verslagen in een sierlijken, klassieken vorm te gieten.

In den herfst van hetzelfde jaar werd hij door den H. Ignatius naar Rome ontboden om nu eindelijk de religieuse vorming, die hij tot dusver had moeten missen, uit de hand van den Heiligen Stichter zelf te ontvangen.

Vijf maanden besteedde de Heilige aan die gewichtige taak en Canisius volgde zoo volmaakt de hem gegeven leiding, dat Ignatius hem in het voorjaar van 1548 waardig keurde om met een 10-tal zijner medebroeders te Messina het eerste volledige College der Sociëteit te stichten.

Dr. Tesser geeft hier het oordeel, dat de H. Ignatius bij die gelegenheid over Canisius' bekwaamheden uitsprak ; het is te merkwaardig om althans gedeeltelijk hier geen plaats te vinden :

„Magister Petrus Canisius, hoewel hij den cursus der artes heeft gehoord en een weinig scholastieke theologie, is (toch) meer bedreven in de exegese, welke hij met veel talent te Keulen heeft onderwezen en munt uit door zijn vlot en sierlijk Latijn" [2]). Daarvan kon hij reeds aanstonds een schitterend bewijs geven, toen hij bij de audientie, die Paulus III aan de naar Sicilië vertrekkende Jezuieten verleende, uit aller naam in een sierlijke Latijnsche redevoering aan den H. Vader het doel hunner reis uiteenzette en den Pauselijken zegen vroeg.

[1]) t.a.p. blz. 111.
[2]) t.a.p. blz. 117.

Te Messina, waar men sinds lang reikhalzend naar hun komst had uitgezien, werden de Jezuieten met buitengewone geestdrift ontvangen. Aanstonds moesten de nieuwe leeraren, hoewel nog zeer vermoeid van de afmattende reis, een bewijs van hun bekwaamheid geven, door — volgens de gewoonte dier dagen — voor een uitgelezen publiek een deftige redevoering over hun respektieve vakken te houden. Buitengewoon was het succes van dit eerste optreden, waarbij Canisius een fraaie redevoering hield over Eloquentia en Rhetorica.

Zoodra de Paters in de hun aangewezen voorloopige woning waren gevestigd, werden de klassen geopend ; de toevloed der leerlingen was enorm.

Een volledig college, zooals men het destijds opvatte, behelsde alle klassen van af de eerste beginselen der Latijnsche taal tot philosophie en theologie ingesloten.

Het studie program, door den Rector, P. Natalis, zeker wel met de hulp van Canisius, dien hij tot Praefectus Studiorum had benoemd, opgesteld, was geheel gebaseerd op dat der Parijsche Hoogeschool. Drie klassen der Grammatica brachten de talrijke Siciliaantjes — de eerste klas telde 200 leerlingen ! — zoover, dat ze het Latijn vrij vlot en sierlijk spraken en schreven. Dan kwamen zij onder de leiding van Canisius, die uit het eerste Boek „Ad Herennium" [1]) de Rhetorica doceerde en verder Cicero's redevoering Pro Marcello verklaarde. P. Bellinus onderwees de philosophie, terwijl P. Natalis, de rector, dagelijks twee college's in de godgeleerdheid gaf. Het Grieksch werd gedoceerd door P. Frusius, die tevens ook de Hebreeuwsche lessen op zich had genomen.

Men ziet, dat dit program nogal van dat der hedendaagsche Gymnasia afweek. Voor de behoeften van dien tijd, toen men met het Latijn overal zijn weg vond, en de kennis der wis- en natuurkunde nog zoo beperkt en zeldzaam was, mocht het zeker ruim voldoende heeten. Het had zeker het voordeel, dat de leerlingen niet met allerlei geleerdheid overvoed werden

[1]) Een oudtijds zeer veel gebruikt leerboek der Rhetorica uit de eerste eeuw voor Christus, vroeger vaak aan Cicero toegeschreven.

en daardoor meer afkeer dan geestdrift voor de studie kregen, gelijk thans zoo dikwerf het geval is.

Ook te Messina mocht Canisius niet lang verblijven. Toch had het jaar dat hij er doorbracht gewichtige gevolgen, niet slechts voor hem zelf, daar hij zich door het onderwijs in de welsprekendheid en de voortdurende en ijverige lezing van Cicero zelf meer en meer bekwaamde, maar ook wijl de wijze van onderwijs, die hij zelf te Messina had gezien en toegepast, weldra door zijn invloed in nagenoeg alle Duitsche Jezuietencolleges zou worden ingevoerd. Reeds uit Messina zond hij aan zijn Keulsche medebroeders wijze raadgevingen voor hun vorming tot bekwame predikers en leeraars.

IV.

Geen enkele der Duitsche Universiteiten had onder de stormen der Reformatie meer geleden, dan die van Ingolstadt in Beieren. Bepaaldelijk de theologische faculteit, die nog kort te voren onder haar beroemden leeraar J. Eck, den machtigen strijder tegen Luther, door geheel Duitschland zulk een schitterenden glans had verspreid, was zoover gedaald, dat na den dood van Ecks opvolger er gedurende eenige jaren geen enkele hoogleeraar de theologie doceerde.

De wakkere en vurig katholieke Hertog van Beieren, Willem IV, had reeds herhaalde pogingen gedaan om dien onhoudbaren toestand te veranderen; eindelijk wendde hij zich tot Paus Paulus III en den H. Ignatius en wist door den machtigen invloed van Kardinaal Farnese, 's Pausen neef te bewerken, dat drie Jezuieten als professoren der godgeleerdheid naar Ingolstadt werden gezonden. Met Lejay en Salmeron werd Canisius, wiens uitmuntende bekwaamheden te Messina wederom waren gebleken, voor die eervolle en moeilijke taak aangewezen.

P. Natalis, de Rector van Messina, die zijn bekwamen Praefectus Studiorum zeer ongaarne miste, deed wat hij kon om dat vertrek te voorkomen, maar in een weloverwogen

besluit, dat hij eenmaal had genomen, was Ignatius onwrikbaar.

Zoo keerde Canisius in het begin van Juni 1549 naar Rome terug, waar hij den 4 Sept. in de handen van St. Ignatius zijn plechtige Professie aflegde en zich tevens voorbereidde voor het Doctoraat in de theologie, dat hij, volgens Ignatius' wensch, onderweg te Bologna moest behalen.

Te Ingolstadt werden de drie geleerde Jezuieten met buitengemeene eerbewijzingen ontvangen. Ook hun eerste optreden wekte de grootste bewondering. Toch werd dit veelbelovende begin gevolgd door een langdurigen lijdenstijd, die voornamelijk Canisius trof, daar zijn beide uitmuntende metgezellen Salmeron en Lejay op dringend verzoek van verschillende Bisschoppen zeer spoedig werden weggeroepen om elders met meer vrucht te arbeiden. Ook Canisius was, ondanks den bijval, dien hij als Professor en prediker inoogstte, ondanks den eerbied, dien zijn geleerdheid en deugd afdwong, ten slotte van oordeel, dat zijn werkkracht elders beter tot haar recht zou komen, zoodat hij op bevel van Ignatius tot groot leedwezen zoowel van den Beierschen Hertog als van de Professoren der Hoogeschool, in het voorjaar van 1552 naar Weenen vertrok, waar hij aan het daar onlangs gestichte college, evenals weleer te Messina, de taak van Praefectus studiorum moest vervullen. Aan de Weensche Universiteit moest hij tevens als Professor in de theologie optreden en op last van koning Ferdinand aan de hervorming der verschillende „bursae" medewerken.

Vier vruchtbare jaren bracht Canisius te Weenen door. Zijn voornaamste zorg was de opleiding van bekwame leeraren, welke ten gevolge van de voortdurende uitbreiding van den werkkring der Duitsche Jezuieten op menige plaats nog maar al te zeer ontbraken.

Den 7 Juni 1556 werd Canisius benoemd tot provinciaal der pas opgerichte Opper-Duitsche Provincie, die, behalve het tegenwoordige Zuid-Duitschland ook Oostenrijk, Bohemen, Stiermarken enz. omvatte.

Met deze benoeming begint voor Canisius een tijdperk van waarlijk bovenmenschelijken arbeid, die voor een belangrijk gedeelte besteed werd aan het herstel van het katholieke onderwijs in Duitschland, waardoor hij èn aan den godsdienst èn aan de wetenschap onschatbare diensten heeft bewezen.

Dr. Tesser haalt hier een uitspraak aan van den zeer anti-Jezuietischen geschiedschrijver G. Droysen, die de groote beteekenis van Canisius' werkzaamheid allerduidelijkst aantoont :

„Jetzt entstand", zegt hij, „dem protestantischen Gelehrten-„schulwesen gegenüber, dank vornehmlich den Bemühungen von „Canisius, ein jesuitisches, als dessen Begründer man ihn geradezu „bezeichnen kann. Ein Schulwesen mit tüchtigen Lehrkräften, „reichen äussern Mitteln, rasch wachsenden Erfolgen. Es begann „der Wetteifer der jesuitischen Universitäten mit den protestan-„tischen, die eines so hohen Ruhmes genossen".

Het zou nu een zeer aantrekkelijke taak zijn aan de hand van Dr. Tesser Canisius te volgen op zijn tochten door het wijde hem toegewezen arbeidsveld, terwijl hij op tal van plaatsen College's en Convicten en Pauselijke Seminaries doet verrijzen, de studies regelt, met ongeloofelijke moeite goede leeraren aanwerft en bij dat alles en de ontelbare andere overstelpende werkzaamheden nog den tijd weet te vinden voor zijn meesterstuk, den Katechismus, waaruit gedurende bijna driehonderd jaren tallooze geslachten de grondwaarheden van ons Heilig Geloof hebben geleerd.

Een zeer aantrekkelijke taak — maar veel te omvangrijk voor dit opstel, dat toch reeds het beschikbare aantal bladzijden dreigt te overschrijden.

Wij zullen ons dus moeten tevreden stellen met de bespreking van twee belangrijke werken op humanistisch-historisch gebied, door Canisius voor zijn vertrek naar Freiburg in Zwitserland (1580) ondernomen : de bloemlezing uit de brieven van den H. Hieronymus en zijn bestrijding der Maagdenburgsche Centuriatoren.

V.

De werken van S. Hieronymus, bepaaldelijk zijn brieven, waren sinds zijn jeugd een van Canisius' lievelingsboeken geweest. „Door zijn oudste schrijfboeken heen", zegt Dr. Tesser [1]), „in de praefaties op de Vader-edities en in zijn brieven vinden wij overal spreuken van den grooten Kerkvader verspreid". Canisius stond niet alleen met die voorliefde. De Broeders des Gemeenen Levens, in sommige streken Hieronymianen genoemd, hielden den grooten Leeraar in hooge eere en Erasmus, wiens bewondering voor Hieronymus bekend is, had van diens brieven een veel verspreide uitgave bezorgd, die helaas door de spotzieke en venijnige aanteekeningen, die hij er aan had toegevoegd, veel aanstoot wekte.

Geen wonder, dat bij Canisius reeds spoedig de gedachte opkwam tegenover de Erasmiaansche uitgave er een te stellen, die wetenschappelijk gelijkwaardig zou zijn, maar tevens niet tot ergernis maar tot stichting der lezers zou strekken. Zoo verscheen dan tegen het einde van 1561 de eerste en in 1565 de tweede, veel verbeterde uitgave dier bloemlezing, die nog bij Canisius' leven 10 maal en na zijn dood meer dan 30 maal zou herdrukt worden.

Een vakman, Dr. A. Meuwese [2]), oordeelt over het geheel genomen, vrij gunstig over deze uitgave. Al schijnt het, dat Canisius voor zijn arbeid selchts gedrukte exemplaren heeft gebruikt en dus in dit opzicht achter staat bij den grooten Rotterdammer, is toch zijn tekst zeker even goed als die van zijn voorganger ; ja de uitgever van S. Hieronymus' Brieven in het Weener Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, had volgens Dr. Meuwese meermalen met vrucht Canisius' uitgave kunnen raadplegen. De keuze der brieven was bijzonder gelukkig en beantwoordde aan een algemeen gevoelde behoefte, zoodat men zich niet behoeft te ver-

[1]) t.a.p. blz. 185.
[2]) bij Tesser blz. 189 v.v.

wonderen, dat zij zulk een ruime verspreiding heeft gevonden.

Van veel meer beteekenis is het groote werk, dat Canisius in de drukke jaren van zijn provincialaat op Pauselijk bevel moest ondernemen ter bestrijding der zoogenaamde Maagdenburgsche Centuriatoren.

Ziehier de aanleiding tot dien arbeid, die van den éénen kant Canisius' liefde voor de H. Kerk, zijn kinderlijke gehoorzaamheid, zijn ongemeene werkkracht en geleerdheid zou doen schitteren, maar hem van den anderen kant menige bittere teleurstelling, veel verdriet en heldhaftige zelfverloochening zou kosten.

Tot dusver plachten de protestantsche geleerden in hun polemiek tegenover hun katholieke tegenstanders zich nagenoeg uitsluitend te beroepen op eenige teksten der H. Schrift, die zij volgens hun eigen persoonlijk inzicht uitlegden. Daartegenover betoogden de verdedigers van het oude Geloof met volle recht, dat men bij het verstaan en verklaren der vaak zeer duistere bijbelteksten zich te richten had naar de traditie en de overeenstemming der Kerkvaders, die het geloof der eerste Christelijke eeuwen vertolkten.

Om hun tegenstanders dit geduchte wapen uit de hand te slaan en hen zelfs op hun eigen gebied te bestrijden, begon nu omtrent het midden der 16de eeuw een geheele staf van protestantsche geleerden een werk, dat moest aantoonen, dat de Luthersche leerstellingen reeds tijdens de vroegste tijden van het Christendom algemeen waren aangenomen en slechts langzamerhand door den invloed der Pausen waren verdrongen.

De leider van het groote werk, die ook het geheele plan had opgezet, was Matthias Flacius Illyricus (1520—1575), evenals Canisius, een man van prodigieuse werkkracht en groote geleerdheid, maar fanatiek, twistziek en grof in een mate, die zelf in de zestiende eeuw buitensporig mocht heeten, zoodat hij met zijn beste vrienden in hevigen twist geraakte en ten slotte nergens een duurzame woonplaats vond, maar als balling van de eene stad naar de andere moest verhuizen,

totdat hij eindelijk, uitgeput door ziekte, arbeid en verdriet, te Frankfort overleed [1]).

Des te meer valt de bijna bovenmenschelijke energie te bewonderen, waarmede hij, ondanks die zeer ongunstige omstandigheden, niet alleen een aanzienlijk aantal geleerde medewerkers wist te winnen, en hen voor zijn idealen te begeesteren, maar ook wat van niet minder belang was, van verschillende vorsten en rijkssteden de geldelijke ondersteuning verkreeg, zonder welke het werk onmogelijk kon tot stand komen.

In 1559 verscheen te Bazel de eerste foliant van het lijvige opus. De titel luidde: „Ecclesiastica Historia, Integram „Ecclesiae Ideam.... secundum singulas Centurias, perspicuo „ordine complectens.... Per aliquot studiosos et pios viros „in urbe Magdeburgica. Basileae. Per Joannem Oporinum „1559".

Het was dus een reusachtige kerkelijke geschiedenis, waarvan ieder deel een eeuw (centuria) behandelde en wel volgens plaats, verbreiding, vervolging.... leer, ketterijen enz. Wegens de indeeling in Centuriae werd het geheele werk veelal de Maagdenburgsche Centuriën, de schrijvers de Maagdenburgsche Centuriatoren geheeten.

Dat deze kerkelijke geschiedenis, in uiterst éénzijdig protestantschen, bepaald polemischen geest geschreven, wemelde van allerlei valsche en onjuiste voorstellingen der katholieke leer, ja zelfs van een menigte onwaarheden en leugens, laat zich gemakkelijk denken. Toch toont Flacius meermalen, dat er ook een historicus in hem woont, die zich verheugt, wanneer hij een belangrijk document kan publiceeren, ook al dient het zijn zaak niet.

De „Centuriae" zijn, voor zoover mij bekend is, de eerste grootscheepsche geschiedkundige publicatie, volgens een wel overwogen plan door een heele phalanx van geleerden met

[1]) Over Flacius Illyricus en zijn werk zie Tesser t.a.p. blz. 192—197 en de zeer interessante verhandeling van P. Polman O.F.M. Flacius Illyricus, Historien de l'Eglise in *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, tome XXVII 1931 Louvain.

vereenigde krachten ondernomen. Het maakte dan ook bij zijn verschijnen een geweldigen indruk en was, langen tijd een soort van arsenaal voor alle Protestantsche polemisten.

Het verschijnen der Centuriae bleef Canisius natuurlijk niet verborgen. Hij begreep maar al te zeer hoeveel kwaad zulk een werk aan het Katholieke Geloof moest berokkenen. Daarom dringt hij er voortdurend op aan, dat de H. Vader uit de groote menigte geleerde mannen die te Rome vertoefden er eenige zou aanwijzen om met vereenigde krachten een volledige en afdoende wederlegging te schrijven. Zelf moedigde hij allen aan, die reeds een wederlegging hadden aangevangen en diende hij hen gaarne van hulp en raad.

Te Rome echter zag men voorloopig de zaak minder ernstig in en het kostte Canisius ongeloofelijke moeite om eindelijk te bewerken, dat in 1567 op bevel des Pausen „iemand" met de taak belast werd om althans een „voorloopig" antwoord te schrijven.

Die „iemand" was niemand anders dan Canisius zelf.

Zoo ooit, dan heeft die taak den grooten Heilige de kostbaarste maar ook de moeilijkste offers van nederige onderwerping gekost.

Vooreerst achtte hij zich geenszins voor zulk een taak berekend. Sinds zijn professoraat te Ingolstadt (1549—1552) en Weenen (1552—1556) had Canisius wegens zijn overdrukke werkzaamheden als Provinciaal eener zich voortdurend uitbreidende Provincie, als raadsman van geestelijke en wereldlijke vorsten, als zeer gezocht prediker enz. bijna geen oogenblik tijd gevonden om zich ernstig met de studie bezig te houden ; al zijn snipperuurtjes waren aan het schrijven van zijn Catechismus en de uitgave van Hieronymus' brieven besteed. Voor kerkelijke geschiedenis in ruimeren zin was er heelemaal niets overgebleven.

En nu zou hij komen te staan alleen tegenover een geheele schaar van geleerde en tot de tanden gewapende tegenstanders, die zeker niet, dat voelde hij aanstonds, door een voorloopig

antwoord, een „libretto", zooals men te Rome meende, tot zwijgen gebracht konden worden.

Toch aanvaardde Canisius, als een ware zoon van Ignatius die moeilijke en ondankbare taak en volvoerde ze — althans het grootste gedeelte daarvan — ondanks een menigte inwendige en uitwendige moeilijkheden, ondanks tegenwerking en miskenning zelfs van hen, van wie hij in de eerste plaats hulp en steun mocht verwachten, ondanks eindelijk zijn verzwakte gezondheid, die onder den jarenlangen, uitputtenden arbeid zwaar had geleden.

Canisius betitelt zijn werk: „Commentaria de Verbi Dei Corruptelis" „Verhandelingen over de vervalschingen van het Woord Gods". Zijn bedoeling was niet de Centuriatoren op hun geheelen langdurigen tocht door dertien eeuwen te volgen [1]; hij koos tot zijn onderwerp het leven der drie voornaamste Heiligen uit Christus' tijd: S. Joannes den Dooper, de H. Maagd Maria en St. Petrus, om de tallooze dwalingen en godslasteringen te weerleggen, die niet alleen Flacius Illyricus en zijn medewerkers, maar ook een menigte andere protestantsche schrijvers daarover hadden verspreid.

Het eerste deel, over den grooten Voorlooper des Heeren, verscheen dan in Sept. 1571 en vond aanstonds zoo grooten bijval, dat het reeds in Maart 1572 „vermeerderd en verbeterd" moest worden herdrukt. Ook bij de tegenstanders sloeg het geweldig in, hetgeen, zooals Canisius schrijft, wel het beste bleek uit het verlegen stilzwijgen, waarmede zij de „Commentaria" ontvingen.

Met nieuwen moed zette hij zich nu aan den arbeid om het tweede deel over de H. Maagd Maria te beginnen. Dat deel, een respektabele foliant van 800 bladzijden, verscheen in 1577 ten koste van zooveel zwoegen en geestelijk en lichamelijk lijden, dat zijn broer P. Dirk Canisius, destijds rector te Dillingen, waar de Heilige toen vertoefde, en allen die hem bezig zagen, het bijna voor een wonder

[1]) Flacius voltooide zelf nog de dertiende centurie, weinige maanden voor zijn dood.

hielden, dat hij op dien leeftijd nog daartegen bestand was).

Hiermede was echter Canisius' kracht voor zóó zwaren arbeid uitgeput. Het derde deel der Commentaria, dat Sint Petrus en het Primaat der Pausen zou behandelen bleef in de pen. Weinige jaren later (1580) vergezelde hij den Pauselijken Nuntius Buonuomo op een reis naar Zwitserland en stichtte het vermaarde college te Freiburg, dat gedurende meer dan 200 jaren zooveel heeft bijgedragen om het Geloof in stad en kanton te bewaren. Daar sleet hij zijn laatste 17 jaren in ijverigen apostolischen arbeid en schreef hij verscheidene zeer goede levens voornamelijk van Zwitsersche Heiligen. Voor zware, wetenschappelijke praestaties was de tijd voorbij.

C. WILDE.

GREGORIAANSCH RHYTHME EN KERKELIJKE BEPALINGEN.

II.

In ons vorig opstel[1]) bespraken wij de meening van Dom P. Ferretti, dat men in de praktijk van den gregoriaanschen zang het z.g. vrije rhythme zou moeten beoefenen. Met „vrij rhythme" werd dan door den H.E. Schrijver bedoeld het „eigen, karakteristieke vrije rhythme der Editio Vaticana". Dit werd omschreven als volgt: alle noten hebben theoretisch de gelijke waarde van een enkelvoudigen onverdeelbaren tijd, — uitgezonderd de morae vocis".

In denzelfden brief lazen wij de volgende motiveering van genoemde meening:

„Wat ik hier verzeker blijkt klaar:

„uit het Voorwoord der Editio Vaticana;

„uit 't hierin gebruikte notatie-systeem;

„uit de gezamenlijke, successievelijk verschenen Decreten van „de H. Congregatie der Riten;

„uit den Brief door Kardinaal Martinelli, Prefect van genoemde „Congregatie, gericht aan Mgr. Dr. Haberl te Regensburg;

„uit 't feit, dat de samenstellers zelf der Vaticana, met Dom „Pothier aan 't hoofd — allen personen van gezag — zoowel „theoretisch als practisch geen ander rhythme hebben gehouden „en aangenomen dan 't welk boven kort door mij werd beschreven; „en tenslotte was dit (vrij) rhythme ook klaarblijkelijk naar den „geest van Paus Pius X zelf, die geheel zijn leven de Gregoriaan- „sche gezangen in geen ander dan dit (vrij) rhythme heeft hooren „uitvoeren".

Ziedaar dus de bronnen waaruit men put voor de meening, dat men in de liturgische practijk geen andere noten dan de door de Vaticana erkende als lange noten mag zingen.

Het zij ons daarom vergund, de vijf hier opgenoemde bronnen nader te onderzoeken.

---

[1]) Op blz. 274 regel 20 aldaar leze men *clivis* in plaats van *podatus*.

I. Het Voorwoord der Editio Vaticana.

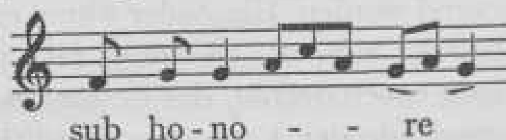
1. Uit een steekproef, in ons vorig opstel gedaan over de 23 Zondagen na Pinksteren, bleek, dat de Mocquereau-practijk niet in overeenstemming is met de hier gestelde eischen. Want zij vertoonde 1977 lange noten, die door de Vaticana niet erkend worden. Hieronder waren er 131, die ook *theoretisch* dubbellang zijn, nl. de noten met punten. Wij meenden te mogen concludeeren, dat de *rhythmische* aanduidingen, die de voorrede der Vatikaansche editie geeft, geen verplichtend karakter hebben. Immers, niemand denkt er aan, te beweren, dat de Mocquereau-practijk „verboden" zou zijn. Hoogstens kan men zeggen, dat zij „getolereerd" is.

Dat het niet nakomen van de rhythmische aanwijzingen der Vaticana toegestaan is, moge nog blijken uit het volgende:

2. Op bladzijde XIII van haar voorrede lezen wij, dat volgens den „gulden" regel de *noot voor een nieuwe lettergreep* van eenzelfde woord niet langer mag worden aangehouden: „nulla potest fieri pausa; nec prorsus mora ultimae vocis". Toch kennen alle gregorianisten de solesmiaansche rhythmeering van het „vehementis" in de Communio van Pinksteren. Boven de eerste lettergreep staat slechts èèn neum (het punctum) en deze heeft een punt bij zich. Er is dus een „mora vocis" vòòr een nieuwe lettergreep van hetzelfde woord.

3. In de ruim vier notenbalken van het Alleluia en het bijbehoorende vers „*Loquebantur*" (2e Pinksterdag) noteert Solesmes 10 punten achter noten, die niet door open ruimte van de volgende quilisma-groepen gescheiden, maar er zelfs mee verbonden zijn; wij lezen er 13 noten vòòr de quilisma's, die practisch als een verdubbeling klinken, en 6 pressussen, die — gelijk wij vroeger zagen — gemensureerd gezongen worden. Alles bij elkaar: op slechts vier regels muziek 29 dubbellange noten, die niet passen in het kader der Vaticaansche editie. Toch beweert niemand, dat men de Vaticana zòò *moet* uitvoeren, dat er geen grooter aantal dubbellange noten ontstaat dan haar voorrede veronderstelt, m.a.w. men gelooft niet in een *verplichtend* karakter dezer voorrede.

Voor het gemak van den lezer moge van het hier genoemde verschijnsel nog een aan allen goed bekend voorbeeld worden afgedrukt. Het zijn de Introitussen van het type „Gaudeamus". Daarin komt driemaal een zeer bekende melodische formule voor, die wij in modern notenschrift noteeren als



Ook de woorden solemnitate, Assumptione en collaudant worden op deze melodie gezongen [1]). Toch is het al te duidelijk, dat de Vaticana hier niet de bekende „open ruimte" heeft. Deze ruimte moge somtijds misschien niet zoo makkelijk te herkennen zijn: op de drie hier aangehaalde plaatsen ontbreekt zij allerduidelijkst.

Heeft D. Mocquereau onverstandig gedaan met hier zijn punten te plaatsen ? Waarschijnlijk niet. Want hij had er zijn authentieke episema's uit de handschriften voor.

Maar het is misschien minder verstandig, alleen aan de mensuralisten te verwijten, dat zij dubbellange niet door de Vaticana vermelde noten wenschen te zingen. Want uit de geoorloofdheid van wat D. M. deed, en uit de wetenschap dat de mensuralisten op den door hem ingeslagen weg voortgaan, blijkt toch wel, dat de Vaticana in genoemd opzicht geen verplichting oplegt.

4. Op dezelfde bladzijde XIII treffen wij regels aan, die *rustpunten* in den zang aanwijzen: „observandae sunt divisiones varii momenti". Onder andere is daar sprake van de divisio of pausa major, de groote rust, aangeduid door een streep, die alle lijnen der notenbalk doorsnijdt.

In de Solesmes-editie nu vinden wij in de Introitus Dom.

[1]) Mogen wij er terloops even op wijzen, dat de Solesmes-lezing zich hier niet gelijk blijft ? Zij noteert immers de eerste noot op de lettergreep *lau* van collaudant in de Missen van S.S. Agatha, Anna, Josaphat, Maria van den Berg Karmel, Thomas en Allerheiligen met een punt, terwijl deze zonder eenige reden wegblijft op de geheel gelijkluidende parallelplaats van de Maria-Hemelvaart-Mis.

VIII post Pent. en Maria-Lichtmis, het volgende voorbeeld genoteerd:



Noch de melodie noch de beteekenis der woorden vragen hier om een verbinding van justitia met terrae. Toch vermijdt de Solesmes-editie de door de Vaticana gevraagde pausa major. Tevens staat het vast, dat deze handelwijze getolereerd is. De Vaticana *verplicht* dus niet in rhythmisch opzicht.

5. Een andere tegenspraak tusschen pure Vaticana en Solesmes-editie bestaat hierin, dat in laatstgenoemde uitgave noten als kort staan aangegeven, die wegens de „*ledige ruimte*" der Vaticana *lange noten zouden moeten zijn*. Zoo bijv. de elfde noot op de lettergreep *ia* in het Alleluia Laudate van Sabbato in Albis, alsmede de eerste noot van hetzelfde Laudate (lettergreep *te*), enz.

6. Op blz. XII 7° wordt er op gewezen, dat de afzonderlijke *notengroepen* bij het zingen *één lichaam vormen*, zooals ook haar deelen in het „geschreven" (of gedrukte) notenbeeld samenvloeien: „Singulae autem neumae, qualicumque modo suae partes coalescant in scribendo, unum etiam in cantando corpus efficiunt". Het gevolg is, dat de noten die op de eerste noot van de groep volgen, als het ware uit deze eerste „geboren" worden, en wel zóó dat zij alle tezamen mèt *èèn* aanzet gezongen worden: „notulae quae primam excipiunt ex ipsa nasci videantur, cunctis quidem communi impetu deductis et effusis".

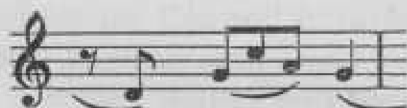
De lezer zal begrepen hebben, dat de edities van D. Mocquereau op bijna elke bladzijde meerdere malen met dezen regel in strijd komen. Hierbij behoeft men niet eens alleen aan de pressus-groepen te denken. Maar men lette in het algemeen op het z.g. *enjambement* der groepen. Dit bestaat immers hierin, dat de laatste noot van een groep èèrste van een volgende wordt. Niet alleen theoretisch, maar ook voor het

gehoor, waar het toch vooral om gaat, behoort die noot niet meer bij de eerste groep, vormt zij er niet meer „èèn lichaam" mee; zij wordt met een *nieuwe* aanzet gezongen, zij wordt dus niet „als het ware geboren uit" de eerste noot der eerste groep.

Een enkel voorbeeld uit de honderden moge dit illustreeren. In de Tractus Dom. IV in Quadragesima noteert de Vaticana boven de eerste lettergreep van het woord „Montes" eerst een groep van twee noten (podatus) en daarna een groep van drie. In modern notenschrift zouden wij noteeren:



De Solesmes-editie daarentegen begint met een (inderdaad) verzwegen muzikalen tijd te „veronderstellen". Immers, zij maakt de eerste noot van genoemden podatus tot laatste van een niet-voorafgegane, maar denkbeeldige groep. Vervolgens promoveert zij de tweede noot der podatus-groep tot eerste van een nieuwe, in het notenbeeld der Vaticana geheel niet uitgedrukte groep. In modern notenschrift is dan het resultaat:



Men ziet duidelijk, dat de eerste twee noten, die in het notenbeeld der Vaticana verbonden zijn, en dus in den zang „èèn lichaam", d.i. èèn organisch geheel moesten uitmaken, in de Solesmenser uitvoering tot twee *verschillende* groepsformaties behooren.

Is deze uitvoeringswijze verboden? Wij zullen de laatsten zijn, om dit te beweren.

Maar dan is de conclusie onvermijdelijk, dat nl. de rhythmische regels der Vaticana geen verplichtend karakter dragen. Waaruit weer volgt, dat men zich niet op deze editie beroepen kan voor de meening, dat in de practijk geen dubbellange noten mogen gezongen worden, als de voorrede dezer uitgave ze niet aangeeft.

Als wij onze rekening opmaken, bemerken wij, dat de voornaamste regels der Vaticana-voorrede in de Solesmes-editie niet onderhouden worden. Deze laatste immers houdt zich niet aan het kleine getal dubbellange noten der Vaticana; ook in omgekeerde richting handelt zij, door noten kort te zingen die lang zouden moeten zijn; zij laat notengroepen der Vaticana niet intact door enjambementen te noteeren.

In dit resultaat van onderzoek meenen wij een bevestiging te mogen zien van onze reeds vroeger getrokken conclusie:

1. De Vaticana legt in rhythmisch opzicht geen strikte *verplichtingen* op.

2. Bijgevolg kan men zich niet op deze editie beroepen voor de meening, dat het *verboden* is, andere noten, dan de door haar aangeduide, als dubbellange noten te zingen.

II. Het notatie-systeem der Editio Vaticana.

Reeds vroeger wezen wij op twee soorten mensuralistische systemen, die denkbaar zijn en ook in den loop der geschiedenis van het mensuralisme verdedigd zijn.

Wanneer mensuralisme is: een verhouding tusschen lange en korte tonen, die „gemeten" en in getallen uitgedrukt kan worden, dan is deze bepaling van toepassing niet alleen in maatmuziek met *onveranderlijke maatsoort.* Maar haar elementen treft men evenzeer aan in een muziek, waarvan de beweging verloopt in een *mengeling van maatsoorten*, d.w.z. in muziek met „vrij" rhythme.

Toetsen wij nu deze twee soorten mensuralisme aan het notatie-systeem der Vaticaansche editie, dan is beider verhouding tot deze uitgave verschillend.

Het springt in het oog, dat dit notatie-systeem zeer ongeschikt is voor een muziek met „onveranderlijke" maatsoort. Hoe immers zal men de „vrije" groepen van het quadraatnotenschrift wringen binnen de altijd even groote maten eener dusdanige muziek. In geen geval ook zouden de maten ongeveer even groot kunnen zijn voor het „oog".

Eenigszins anders is het gesteld met „vrije" maatmuziek.

Daar zouden de *maten* zich gemakkelijker kunnen voegen naar de telkens verschillend-groote groepen van het Vaticana-schrift.

Een moeilijkheid echter zou kunnen liggen in het vinden van een wijze om de kortheid en lengte van duur der *noten* uit te drukken. De vorm immers der Vaticana-noten zegt niets over den duur der noten.

Is hierdoor uitgesloten, dat men door toegevoegde teekens dubbellange noten aanduidt ?

Blijkbaar niet. Want D. Mocquereau heeft tot dit doel zijn „punten" aangewend. Hij deed dit, niet alleen bij die noten, die volgens de Vaticana-voorrede lang van duur zouden zijn, maar ook bij die, welke niet in het kader der Vaticana passen.

De mogelijkheid van het noteeren van gemensureerd-dubbellange noten is hiermee gegeven.

Hiermede is niet gezegd, dat het Vaticana-schrift zeer geeigend is tot dit doel. Twee gevolgtrekkingen echter vloeien vanzelf uit het bestaan der Solesmes-edities voort :

1⁰. Dat het *niet onmogelijk* is door toegevoegde teekens, die het notenbeeld intact laten, noten, die volgens de Vaticana-voorrede kort zijn, als lange te noteeren.

2⁰. Dat deze handelwijze *geoorloofd* is.

Ook wanneer men zou veronderstellen, dat het onder 1⁰. genoemde niet mogelijk is, dan zou nog niet de onder 2⁰. vermelde geoorloofdheid in het nauw komen. M.a.w. uit de ongeschiktheid van het Vaticana-notatie-systeem volgt nog niet practische ongeoorloofdheid van genoemde dubbellange noten. Dit moge duidelijk blijken, wanneer wij de geschiedenis van het ontstaan en het doel van den bekenden Martinelli-brief bespreken.

III. De Decreten van de H. Congregatie der Riten.

Voor de vraag, of men zich moet houden aan het aantal lange noten der Vaticana, zou men geneigd zijn, de decreten der Ritencongregatie na te slaan. In de collectio authentica

dezer decreten en in de Acta Apostolicae Sedis vindt men inderdaad vele bepalingen omtrent de kerkmuziek en het herstel der gregoriaansche muziek.

Wanneer men nu al deze officieele stukken bestudeert, valt het op, dat zij zich vooral bezig houden met het herstel der gregoriaansche *melodieën*, het invoeren van de Vaticaansche editie, die ons de „melodieën" in vrijwel oorspronkelijke lezing aanbood.

Rhythmische bepalingen treft men er òòk aan. Zij gaan vooral over de vraag, of men de Vaticana mag herdrukken met z.g. rhythmische teekens, die men op privaat gezag toevoegt. Dit nu wordt weliswaar toegestaan, maar deze uitgaven worden niet gelijk gesteld met de „officieele" Vaticana.

Vergeefs zal men in deze documenten bepalingen zoeken omtrent het in *practijk* brengen van dit of dat rhythme. Wèl wordt er, zooals gezegd, gesproken over *uitgaven* met z.g. rhythmische teekens. Maar over *rhythmische interpretatie* der Vaticana vindt men er niets. Het woord „vrij rhythme" of de uitdrukking „mensuralisme" worden er niet gebruikt. De „zaak", die door deze woorden wordt aangeduid, wordt er nooit ter sprake gebracht. Alleen de Martinelli-brief maakt hier een uitzondering. Maar wij zullen straks zien, hoe men dezen brief moet verstaan.

Het is dus wel onmogelijk, zich op de decreten der Ritencongregatie te beroepen voor de meening, dat men zich in de practijk zou moeten houden aan de door de Vaticana aangegeven dubbellange noten, m.a.w. dat men zich zou moeten houden aan wat sommigen „vrij rhythme" noemen. De Ritencongregatie immers liet een practijk toe, die in genoemd opzicht niet met de Vaticana overeenkomt, nl. de Mocquereau-practijk.

Het is niet doenlijk, hier alle desbetreffende decreten af te drukken. Wij mogen volstaan met de voornaamste ervan slechts te noemen:

Decr. 4259 (25 Jan. 1911), Decr. 4345 (23 Juni 1917), Decr. 4263 (11 April 1911), Decr. 4178 (14 Febr. 1906), het decreet, afgedrukt

in de Vatikaansche Uitgave van het Graduale, waarin Kard. Cretoni deze editie authentiek verklaart (7 Aug. 1907).

Andere vermeldenswaardige documenten zijn het Motu Proprio van Pius X (22 Nov. 1903), en het decreet, dat den 8en Januari 1904 van de Ritencongregatie uitging en waarin men den bekenden zin leest, die zegt, dat de „eerbiedwaardige Gregoriaansche zang *volgens de lezing der handschriften*" zal worden hersteld.

Van eenig belang is ook het Motu proprio, dat Pius X den 25en April 1904 uitvaardigde, en waarin wederom sprake is van de „oudste handschriften („codici più antichi"). „Rhythmische" kwesties zoekt men ook dààr vergeefs. Het gaat er slechts over de Gregoriaansche „zangwijzen" („Le *melodie*").

Andere decreten of officieele brieven uit de Acta Apostolicae Sedis en de collectio authentica handelen over andere zaken. Zoo de brief van Benedictus XV over Palestrina (19 Sept. 1921), de brief van Pius XI over Guido van Arezzo (18 April 1928), de Constitutio Apostolica in hetzelfde jaar van denzelfden paus, de in de A.A.S. van 1922 (blz. 625 en 626) afgedrukte statuten der pauselijke muziekschool.

Hetzelfde kan gezegd worden van de decreten, 4287, 4295, 4319, 4321, 4329, 4344, die respectievelijk handelen over het kerkorgel, over monosyllabische of hebreeuwsche woorden, over goedkeuring van Propria, over reeds goedgekeurde Propria, over elideeren van hypermetrische syllaben in hymnen, over klokkenspel op het orgel.

De gezamenlijke, successievelijk verschenen decreten der Ritencongregatie spreken zich niet uit over de kwestie die ons bezig houdt. Of liever : zij gaf verlof voor het toevoegen van rhythmische teekens. Dit verlof werd gegeven, niet speciaal aan D. Mocquereau, maar in het algemeen („privata auctoritate" 11 April 1911). Dit verlof betrof het dubbellang noteeren van noten, die volgens de Vaticana-voorrede kort zouden zijn.

IV. De brief van Kard. Martinelli aan Mgr. Dr. Haberl.

In de „Acta Apostolicae Sedis" van 1910 kan men op bladzijde 145 dezen brief lezen. Hij is gedateerd op 18 Februari van datzelfde jaar.

De H. Vader, aldus de brief, had gehoord, dat de uniforme restauratie van het gregoriaansch in gevaar werd gebracht, met name in Duitschland en in Amerika, waar Mgr. Haberl veel invloed had: „molto pregiudizievole alla restaurazione uniforme". Dit gevaar kwam voort uit de zich verspreidende meening, dat men zelf de Vaticana-melodieën zou mogen rhythmeeren volgens eigen inzicht: „lasciare ai singoli maestri di musica la facolta di applicare.... quel ritmo che essistimano più conveniente". Deze meening wordt afgewezen met een beroep op de editio Vaticana, welker „melodieën klaarblijkelijk volgens het zg. vrij-rhythmisch systeem geschikt zijn, waarvan de voornaamste regels van uitvoering zijn vervat en ingescherpt in het voorwoord van het Graduale Romanum, opdat allen zich daaraan zullen houden en de zang der Kerk overal op gelijke wijze worde uitgevoerd": „il canto della Chiesa sia per tutto uniformemente eseguito". Met opzet waren de afzonderlijke melodieën der Vaticana in dat bepaalde rhythme genoteerd, dat onafscheidelijk met genoemde editie verbonden is: „è inseparabile dall' edizione stessa". Daarom wordt Dr. Haberl verzocht, af te zien van strevingen, die „in den huidigen stand der oudheidkundige, letterkundige en geschiedkundige wetenschappen geen ernstig en aannemelijk resultaat kunnen opleveren: „tentativi, i quali, nel presente stato degli „studi archeologici, letterari e storici, non possono dara nessun „serio ed accettevole risultato".

Zoo is de *inhoud* van Martinelli's brief.

Volgt nu de *geschiedenis* van zijn ontstaan en van wat zich kort na zijn verschijnen heeft voorgedaan.

In de Vatikaansche Uitgave van het Graduale vindt men een decreet afgedrukt, waarin Kardinaal Seraphinus Cretoni deze editie authentiek verklaart. Het stuk is gedateerd op 7 Augustus 1907 en beroept zich op vroegere Romeinsche decreten, die opnieuw bekrachtigd worden. Oudere kerkmuziekbeoefenaars weten, welk een moeite het velen kostte, vaarwel te zeggen aan de melodieën der Medicaea, die hierdoor was afgeschaft. Eenige jaren daarna ontving Z. H. Paus Pius X, die zooveel gedaan had en deed voor de algemeene invoering van deze Vatikaansche Uitgave en voor het ver-

dwijnen der Medicaea, een schrijven, waarin werd meegedeeld, dat Mgr. Haberl, de algemeene voorzitter der Duitsche Caecilia-Vereeniging, van plan was, de invoering van de Vatikaansche Editie in Duitschland te beletten.

Deze mededeeling nu is de aanleiding geweest tot het ontstaan van den brief van Kard. Martinelli.

Voordat wij verdere bijzonderheden uit de geschiedenis van dit schrijven vermelden, zij een enkel woord gewijd aan de beschuldiging, tegen Mgr. Haberl gelanceerd. Wij doen dit, niet zoozeer in het belang van de gregoriaansche rhythmekwestie — want die staat er eigenlijk los van — als wel, om recht te laten wedervaren aan den goeden naam van den arbeidzamen en geleerden Doctor. — Welnu, uit brieven van Mgr. Haberl, die vóór den Martinelli-brief en geheel onafhankelijk van dezen geschreven zijn, meent Pater Bonvin S.J. te mogen opmaken, dat de beschuldiging, tegen den Duitschen muziekgeleerde ingebracht, op onwaarheid berustte.

Wat hier ook van zij, aanleiding tot den Martinelli-brief was de *meening*, dat Mgr. Haberl de invoering der Vatikaansche editie in Duitschland wilde tegenhouden.

De bovengenoemde Pater Ludwig Bonvin S.J., die reeds 85 jaar oud is, en een zeer groot deel van de geschiedenis van het herstel van den gregoriaanschen zang zelf meemaakte, weet ons uit de beste bron belangrijke bijzonderheden mede te deelen. Wij kunnen niet beter doen dan den grijzen gregorianist zelf aan het woord te laten.

„Vijf maanden nadat Martinelli's mededeeling verschenen was, „ontving ik, zonder eenig verzoek van mijn kant, een brief van „dengene, die op bevel van Pius X het door Kard. Martinelli „onderteekende document had opgesteld; en deze Consultor van „de Ritencongregatie, die in muzikale zaken de meest invloedrijke „persoon bij Pius X was, [1]) legde mij het ontstaan van Kard. Mar„tinelli's brief aan Mgr. Haberl uit met de volgende woorden: „Zijne Heiligheid had een brief ontvangen, waarin hem gezegd

[1]) Uit een schrijven van P. Bonvin op 12 October 1933 citeeren wij: „Ich glaube übrigens, dasz der *Name Patris de Santi* angegeben werden darf."

„werd, dat Mgr. Haberl, Algemeene Voorzitter der Duitsche „Caecilia-Vereeniging, van plan was de invoering der Vatikaansche „Editie in Duitschland te beletten. Dit verontrustte den Paus, „en hij zeide mij : „Tegen dit plan moet worden ingegaan. Bereid „tot dit doel een document vóór". Kard. Martinelli onderteekende „dit document en zond het aan Mgr. Haberl met het uitdrukkelijk „bevel het te publiceeren. Dit is de aanleiding en het werkelijke „doel van den Martinelli-brief. De rhythme-kwestie, die daarbij „ter sprake gebracht is, is iets bijkomstigs en een middel.

„Mijn Romeinsche correspondent voegde er vervolgens aan toe : „„Ik hoop, dat U begrijpt, dat U geheel vrij blijft in het voortzetten „van Uw werk in betrekking tot het Gregoriaansche rhythme. „Zoo lang men rhythmische arrangementen niet aanbiedt als de „officieele lezing of als even gezaghebbend als de gewone hèrdruk-„ken van de Vatikaansche Editie, bestaat er in beginsel niet het „minste bezwaar tegen een verschillend arrangeeren van het „rhythme in de Gregoriaansche melodieën, mits men deze Vati-„kaansche-editie-melodieën niet uitsluit, en ook bestaat er geen „bezwaar, deze arrangementen uit te geven en ze te gebruiken op „kerkkoren. Noch de H. Vader noch eenige andere Romeinsche „autoriteit verbiedt dat". Hij voegde er bovendien aan toe, dat „ik gemachtigd was deze verklaring te publiceeren. En ik deed dat „in Europeesche en Amerikaansche tijdschriften. Later schreef „mij dezelfde correspondent, dat hij deze publicaties gelezen had „en er mee ingenomen was. Bovendien werd mij, op den 5en Mei „1914, dus vier jaar na den brief van Kard. Martinelli en na al „de mensuralistische artikelen, die ik in deze vier jaar had gepu-„bliceerd, in naam van Pius X door den Kardinaal Staatssecre-„taris Merry del Val een brief gezonden, waarin hij spreekt over „„de groote moeite die, indien wij op de hoogte zijn, U doet voor „het goed verzorgen van de gezangen der Kerk. ....Ontvang „dan zoowel de gelukwenschen als den dank van Zijne Heilig-„heid ; ontvang ook den Apostolischen Zegen, waardoor Hij „goedgunstig u en uw werk aan God aanbeveelt"".

Voor het oogenblik mogen wij volstaan, met er op te wijzen, dat Pater Bonvin's Romeinsche correspondent zelf den door Kard. Martinelli onderteekenden brief had opgesteld en uitstekend op de hoogte was, niet alleen van de bedoeling van

dit document, maar ook van de heele voorgeschiedenis der Vatikaansche editie.

Zoolang nu de Kerk door geen nieuwe officieele decreten een ander standpunt inneemt, is het de taak van den liturgist en den canonist, de vroegere kerkelijke documenten in hun oorsprong en samenhang te bestudeeren. Hiertoe nu hopen wij mede eenig materiaal te hebben geleverd, door de hernieuwde publicatie van wat er rond Martinelli's brief geschied is.

Het publiceeren daarvan ligt geheel in de lijn van het verlangen van den Consultor der Ritencongregatie, die Martinelli's brief op verlangen van Z. H. Pius X had voorbereid en opgesteld.

Men kan den brief van Martinelli strikt *juridisch* beschouwen, en men kan naar de *bedoeling* van Kard. Martinelli vragen.

I. Strikt *juridisch* beschouwd, legde dit document alleen aan Mgr. Haberl een verplichting op. Want de brief was aan hèm gericht. Immers, leeren de canonisten en moralisten niet, dat beslissingen, die de Kerk geeft aan particuliere personen of instellingen, slechts voor de destinarii verplichtend zijn ?

Voor het gemak van den lezer citeeren wij, wat P. Genicot S.J. in zijn „Institutiones Theologiae moralis" I no. 94 met een beroep op den C.I.C. schrijft : „*Particulares* decisiones, quae scilicet *ad unum vel paucos* diriguntur, puta per modum *sententiae*, aut *rescripti* vel *responsi* ad dubia Congregationis proposita, in re peculiari, vim legis non habent et tantum pro *iis ad quos* diriguntur ius faciunt (c. 17)."

II. De *bedoeling* van Kard. Martinelli.

De boven aangehaalde Romeinsche correspondent van P. Bonvin, tevens consultor van de Ritencongregatie en D. Ferretti's voorganger als president der pauselijke muziekschool te Rome, had op last van Pius X, den brief voor Kard. Martinelli opgesteld. De Kardinaal onderteekende hem daarna. Zijn bedoeling was dezelfde als die van den consultor. Deze op zijn beurt deed niets anders dan het bevel van Pius X uitvoeren. Het doel van dit bevel was, de beletselen

die aan de invoering der Vatikaansche editie in Duitschland in den weg schenen te staan, uit den weg te ruimen. Tot dit doel werd de rhythme-kwestie er ter sprake gebracht, alsmede Haberls pogingen, om op grond van oudheidkundige, letterkundige en geschiedkundige gegevens het rhythme te herstellen. Deze pogingen immers zouden mogelijk een beletsel kunnen zijn voor een invoering der Vaticana, die in haar voorrede bepaalde rhythmische aanwijzingen gaf. Het gevaar immers was niet denkbeeldig, dat men, met het zoeken naar het oorspronkelijk rhythme der gregoriaansche melodieën, niet alleen het rhythme der Vaticana-voorrede, maar ook de *melodieën* der Vaticana zou prijsgeven. Want in meerdere kleine onderdeelen is de *melodische* lezing der Vaticaansche editie niet juist en de Medicaea werd eenigszins metrisch gezongen.

Hoofdzaak en doel was bijgevolg algemeene invoering der Vaticana. De rhythme-kwestie was een bijzaak, want het was slechts een *middel*, om tot het juist genoemde *doel* te geraken. Aldus schreef ook de genoemde Consultor in den juist geciteerden brief.

Uit het vervolg van zijn schrijven blijkt nu, dat inderdaad de verhouding van doel en middel door den Martinelli-brief erkend wil wezen, te weten : dat een middel slechts in zooverre noodzakelijkheids-karakter draagt, als het de eenige weg is, om tot het doel te komen. Welnu : de *melodische* lezing der Vaticana (het doel) kan in practijk gebracht worden, zonder dat men haar rhythmische aanwijzingen (het middel) volgt. M.a.w. het middel is geen noodzakelijk middel.

Men zal nu een kleine moeilijkheid kunnen zien in enkele uitdrukkingen van den Martinelli-brief die wij met opzet citeerden : „vrij" rhythme ; allen zullen „zich houden aan de voorrede van het Vatikaansche Graduale" ; het daarin aangewezen rhythme is „onafscheidelijk" met deze editie verbonden ; „uniformemente", d.i. op gelijke wijze moet overal gezongen worden.

Wat hiervan te zeggen ? Wordt hier niet het noodzakelijk-

heids-karakter van een bepaald rhythme, zij het dan ook slechts als middel, ingescherpt ?

A. Wat betreft het z.g. *„vrije" rhythme*, mogen wij volstaan met te verwijzen naar wat boven (II blz. 373—374) over het notatie-systeem der Vaticana gezegd is.

„Vrij" rhythme kan zoowel in cantus planus als in proportioneel korte en lange tonen worden gevonden.

B. „Dat *allen zich zullen houden* aan het voorwoord van het Graduale Romanum in Vaticaansche editie".

Hiertegenover staat het volgende.

a. De bedoeling, die achter den brief zat, blijkt uit de verklaring van den opsteller van het document. Men mag wèl een ander rhythme toepassen, ook in de kerk, maar men mag dergelijke arrangementen niet aanbieden als de „officieele" lezing, men mag ze niet hetzelfde gezag toekennen als aan de Vaticana.

b. Vier jaar na Martinelli's brief ontvangt P. Bonvin namens Pius X een brief, waarin hij gelukgewenscht wordt met en bedankt voor het „verzorgen van de gezangen der Kerk" („in excolendos Ecclesiae concentus"). Welnu, deze „verzorging" bestond voornamelijk in mensuralistische practijken [1]).

c. Bijna niemand heeft zich gehouden aan een uitvoering volgens de Vaticana-voorrede. De volgelingen van D. Pothier komen er het dichtst bij. D. Johner O.S.B., die vooral in Duitschland veel gevolgd wordt, wijkt er herhaaldelijk van af. Ook Gastoué houdt zich er niet aan. En D. Mocquereau is in het kamp der aequalisten wel het verst gegaan in het practisch verwerpen van de Vaticana-voorrede.

Tegenover al deze afwijkende systemen heeft de Kerk nooit door een decreet de Vaticana-voorrede geurgeerd.

---

[1]) Wij wachten ons wel, uit dit schrijven op te maken, dat Pius X hiermee het mensuralisme van P. Bonvin impliciet aanbeval. Een dergelijke conclusie zou gelijken op een andere, die men ooit maakte. Toen Paus Pius XI aan D. Mocquereau op diens vijftigsten professiedag (2 April 1927) een felicitatie liet sturen, waarin o.a. de „Paléographie musicale", onder leiding van D. M. uitgegeven, geprezen werd, meenden sommigen hierin een aanbeveling te zien van D. M.'s rhythme. Z. H. echter doelde op de Paléographie als voorbereidster der *Vaticana*.

d. Maar de Kerk is nog verder gegaan.

De brief van Kard. Martinelli was gedateerd op 18 Febr. 1910. Het jaar daarop (25 Jan. en 11 April 1911) werden edities, met toegevoegde rhythmische teekens „getolereerd". Ook de edities van D. Mocquereau vielen hieronder. Welnu, deze uitgaven gaan op tallooze punten rechtstreeks in tegen de Vaticana-voorrede. Toch werd hieromtrent een uitdrukkelijk verlof gegeven. De onder c besproken „stilzwijgende" houding der Kerk is dus in een „uitdrukkelijke" overgegaan. Het betrof dan het niet-in-practijk-brengen der Vaticana-voorrede.

Het eenige, dat Rome heeft vastgehouden, is het *princiep*, dat de Vaticana-voorrede ruimschoots voldoende is voor een goede uitvoering, en den *practischen* eisch, dat men het gebruik der Vaticana zonder z.g. rhythmische teekens niet mag tegenhouden. Het gebruik van Solesmes-edities e.d. kan dus niet worden „voorgeschreven".

C. „*Uniformemente*". *Eenheid* in den kerkzang.

Uit den brief van genoemden Consultor blijkt de bezorgdheid der Kerk voor eenheid van liturgische *melodieën*. Hij schreef immers, dat men wel rhythmische arrangementen mag maken, „mits men deze Vatikaansche-editie-melodieën niet uitsluit".

Rhythmische verschillen zijn dus geoorloofd.

Dit blijkt trouwens reeds voldoende uit hetgeen zoo juist onder d gezegd werd. Want door practijken als die van D. Mocquereau toe te laten, was *met één slag de rhythmische eenheid* van den gregoriaanschen zang verdwenen. Trouwens, de felle strijd, die vóór en na het verschijnen der Vaticana door D. Mocquereau tegen deze editie gevoerd is — alsmede de afwijzende houding der Vaticana-verdedigers tegenover D. M., veronderstellen, dat Vaticana en systeem-Mocquereau nogal wat verschillen.

Het is interessant, na te gaan, hoeveel verschilpunten men aantreft onder de gregorianisten, die geen mensuralist zijn. Wij kunnen hen aanduiden met den naam van

„aequalisten", omdat volgens hen de gregoriaansche noten een gelijken duur hebben, uitgezonderd een betrekkelijk klein aantal.

Men raadplege bijv. van Dom Pothier „Les Mélodies Grégoriennes d'après la tradition". (Desclée, Tournay 1880), van Dr. P. Wagner „Einführung in die katholische Kirchenmusik" (Schwann, Dusseldorf 1919) en „Elemente des gregorianischen Gesanges" (Pustet, Regensburg 1909), van A. Gastoué „Les Origines du Chant Romain" (Picard et Fils, Paris, 1907) en „Solfège vocal Grégorien" (Procure Générale, Paris, z.j.), van Dom David O.S.B. zijn artikelen over den pressus in de Revue du Chant Grégorien 1913 no. 1 en 2, 1914 no. 4 en 5, 1925 no. 4, van Dom Johner O.S.B. „Neue Schule des Gregorianischen Choralgesanges" (Pustet, Regensburg, 1929) en tenslotte van Dom Mocquereau „Le Nombre Musical Grégorien I—II (Desclée, Paris—Tournai—Rome, 1908—1927).

Het curieuze is, dat D. D. Pothier en Mocquereau, Wagner en Gastoué allen meegewerkt hebben aan de Vatikaansche editie. Toch wijken zij allen van elkaar af, juist in betrekking tot de kwestie, die ons bezig houdt : het verlengen van noten. Zij verschillen dus omtrent de toepassing van de Vaticana-voorrede.

a. Terwijl Pothier (o.c. blz. 169), Johner (o.c. blz. 36 v.) en Wagner (Elemente, blz. 48) mèt de Vaticana de *noot voor het quilisma* niet langer maar sterker laten zingen, maken D. Mocquereau en Gastoué (Solfège blz. 29) er een langere noot van.

b. Gaat er een *clivis aan het quilisma vooraf*, dan heeft er volgens de Vaticana geen verlenging plaats. Toch wil Gastoué (Solfège, blz. 29) „qu'ou *allonge* la groupe". D. Johner schrijft (o.c. blz. 36) : „so wird die erste Note dieser Neumen gedoppelt, wie eine Viertelnote gehalten und die folgende gut betont." D. Mocquereau leert (o.c. I blz. 404—406) : „La note qui précède immédiatement le *quilisma* sera toujours un peu appuyée et allongée". Gaan er twee noten vooraf : „Les deux notes sont allongées". „On peut les accorder en marquant.... même d'un point rythmique.... la première note...." Wagner echter en D. Pothier houden zich aan het Vaticana-voorwoord (blz. XII) : „partes cohaerentes contigue

decurrant" ; „simpliciter ictu quasi mordaciori feriat notam quae quilisma praecedit".

c. In de *pressusgroep* laten Gastoué, (Solfège blz. 29) Johner (o.c. blz. 40 v.v.) en Mocquereau (o.c. passim) een gewone dubbelnoot zingen, die zóó uit het samentreffen van twee noten op dezelfde toonshoogte ontstaat, dat er aan het *begin* der dubbelnoot een accent wordt gegeven, bijv. in plaats van

Wagner komt al dichter bij de Vaticana, waar hij schrijft (Elemente blz. 47) : „In alter Zeit pflegte man.... über die Note vor dem Pressus, rasch hinwegzugleiten, wodurch die energische Betonung des Pressus noch gesteigert wurde". Wagner bedoelt hier dus Hij voegt er onmiddellijk aan toe : „Noch heute ist diese Ausführung in vielen Fällen zu empfehlen".

D. Pothier is in zijn boek misschien minder duidelijk op dit punt. Hij spreekt op blz. 92 van „un seul son", waaruit men zou kunnen opmaken dat ook hij de pressusgroep van D. Mocquereau, D. Johner en Gastoué aanvaardt. Maar op blz. 93 noemt hij de pressus „une *note*", met een bepaald effect, nl. „appuyée". Hij motiveert deze meening door te zeggen : „Nous avous vu.... que dans les anciennes notations, ces signes" (pressus, strophicus, oriscus) „etaient clairement distincts les uns des autres". Op blz. 41 nu had Pothier geschreven: „Ce trait brisé est le pressus.... c'est toujours le son penultième qui est *pressus*". In ons voorbeeld is dus de *derde* noot de pressus :

Dom David en Kanunnik Juget zijn op dit punt allerduidelijkst en geven dezelfde opvatting als wij zoo juist beschreven.

d. Ten slotte is er nog de kwestie der „lange" noten. Ook hier vindt men geen eenstemmigheid onder de aequalisten.

Dit blijkt vanzelf, wanneer wij enkele muziekvoorbeelden afdrukken. Nemen wij bijv. een bekend „Alleluia".

Gastoué (Origines blz. 197)

al - le - lu - ia.

of [1])

D. Mocquereau

Gastoué komt met de Vaticana-voorrede overeen, behalve zijn elfde noot van achteren, die lang moet zijn en (waarschijnlijk) zijn pressus.

Vergelijken wij nu nog het Graduaalvers „Audi filia" in de lezing van D. Johner en D. Mocquereau.

D. Johner blz. 274.

Au - di - fi - - - - - - - - - etc.

D. Mocquereau.

---

[1]) Gastoué geeft ook nog deze manieren aan: of . Een verschilpunt, dat wij terloops slechts noemen, is zijn noteering van echte *triolen*.

D. Johner komt het dichtst bij de Vaticana, maar hij zou de laatste noot zijner tweede maat lang moeten maken („ledige ruimte"), en consequenter moeten zijn, door nl. dezelfde formules op het eind der eerste en derde maat niet op verschillende wijze te rhythmeeren.

D. Mocquereau gaat sterker tegen de Vaticana in, zoowel door het kort zingen van noten die lang moesten zijn („ledige ruimte") als door het uiteenrukken van de groepsformaties, die volgens de Vaticana „èèn lichaam" moesten vormen.

Ziedaar slechts enkele voorbeelden van slechts eenige tientallen noten. Zij zouden met duizenden kunnen vermeerderd worden, o.a. uit de latere Solesmenser editie van het Goede Week Officie en uit D. van Gennep's Handboek van den Roomschen Kerkzanger, dat al veel getrouwer aan de aan de hss. is. Het verschil tusschen de aequalisten is in het oog springend. Dit verschil betreft niet alleen allerlei schakeeringen van tempo en dynamiek, maar ook een der meest primaire muziekelementen, nl. *den duur der noten*. Daarin is hoegenaamd geen gelijkheid van uitvoeringswijze.

Toch laat de Kerk al deze niet met de Vaticanavoorrede overeenkomende practijken toe.

Daardoor heeft de Kerk het „uniformemente" van den Martinelli-brief losgelaten.

Men kan zich bijgevolg op het oogenblik niet op dezen brief beroepen.

V. De samenstellers der Vaticana.

Na hetgeen onder IV gezegd is kunnen wij hierover kort zijn.

„De samenstellers zelf der Vaticana, met D. Pothier aan 't hoofd, hebben geen ander rhythme aangenomen dan 't welk boven kort door mij werd beschreven", aldus lazen wij in den boven op blz. 368 aangehaalden brief.

Dit moge al waar zijn van D. Pothier en Dr. P. Wagner, van A. Gastoué en D. Mocquereau kan dit geenszins gezegd worden.

Het is maar al te zeker, dat de samenstellers der Vaticana het rhythme dat D. M. reeds voor haar verschijnen, er aan zou toevoegen, geenszins erkend hebben. Toch is dit rhythme toegestaan. Men kan dus geen beroep doen op de samenstellers der Vaticana.

Zeker is ook, dat D. M. het rhythme der Vaticana niet erkend heeft. Over de laatste voorbereidingen voor de uitgave van het *Kyriale* lezen wij bij René Moissenet „M. Vigourel et Dom Pothier" (Extrait du Bulletin des Anciens Elèves de Saint Sulpice, Nov. 1932) :

„*Septembre* 1904. Les consulteurs sont reunis à Appuldurcombe (Wight) pour mettre la dernière main au *Kyriale* qui va paraitre .... Une difficulté surgit. Quelle n'est pas la surprise des assistants quand, au moment de la résoudre, une voix s'élève : „*de l'Edition Vaticano personne ne se servira : on se servira de la nôtre*". [1])"

J. VOLLAERTS.

[1]) Texte consigné dans une lettre au cardinal Merry del Val (du 8 Mai 1906), lettre émanant d'un consulteur et confirmée par M. P. Wagner, membre de la commission vaticane.

UIT DE PERS.

Dr. J. W. J. Geerts, M.S.C.: *De dienende paedagogiek.* Methodiek en techniek ter verkrijging der voor den groei doelmatige oefening. Twee deelen. J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maeseyck. — Het is moeilijk in een korte recensie dit standdaardwerk volledig te bespreken, dat overigens voor de studie der paedagogiek onmisbaar materiaal bevat en een richting propagandeert, die met recht een gezonde reactie beteekent tegen de ònlogische en ònpsychologische manier van vele paedagogen, om de opvoedkunde maar steeds meer en meer te belasten met de beginselen van allerlei heterogene vakken en wetenschappen, die het zuiver begrip eener opvoedingsleer mateloos en hopeloos vertroebeld hebben. Bij den niet te overzienen overvloed van steeds nieuwe en nieuwere handboeken zal men nauwelijks een werk ontdekken, dat zich weet te beperken tot de juiste en eenige taak der opvoedkunde : de leer, hoe *leiding* te geven bij de ontwikkeling der menschelijke vermogens en hoe deze te richten in de banen, die leiden naar 's menschen doel.

De groote verdienste van Dr. Geerts is zeer zeker, dat hij de volle aandacht vraagt voor deze zoo stelselmatig verwaarloosde leer der technisch-juiste beïnvloeding.

Daar zijn werk een reactie beteekent, heeft het ook de gebreken, die ieder reactionnair schrijver bezit en misschien deels bezitten moet, wil zijn stem eenigszins gehoord worden, nl. het polemisch karakter en een zekere onevenwichtigheid in het zuiver stellen van zijn theorie.

Wat het polemisch karakter betreft, het werk zou zeker aan helderheid en eenheid gewonnen hebben, als de omstandigheden den schrijver hadden veroorloofd, de polemiek voor een goed deel te schrappen.

Ook de evenwichtigheid zou gewonnen hebben. Thans wordt alle licht geworpen op het door den schrijver beoogde doel : de psychologisch-technische zijde van het opvoedingswerk grondig te verdedigen.

Dit is zijn goed recht ; maar daardoor is hij niet aan het gevaar ontsnapt, den schijn te wekken, dat de geheele leer van het opvoedingswerk exclusief opgaat in de leer van het groeiproces, in

het doen stellen der oefening, alsof het materieele element naast het formeele geen plaats heeft in de opvoeding.

Zeker, de schrijver geeft op vele plaatsen blijk, dat hij deze eenzijdigheid niet huldigt, wat reeds voldoende uitkomt, als hij herhaaldelijk spreekt van „doelstrevende" en doelmatige" oefening want hierin ligt de noodzaak, uit te zien naar de geschikte middelen, opgesloten.

Ik wijt het dus aan het reactionnair karakter van den opzet, dat aan deze eenzijdigheid moet gedacht worden. Jammer is dit echter voor een juiste beoordeeling van dit prachtwerk, dat nu zelfs tegenstand vindt, omdat men enkel de *louter* psychologische techniek hierin meent verdedigd te zien.

Wat dit werk van vele andere handboeken het meest onderscheidt — waardoor ik het een onmisbaar studiewerk acht — is zijn realiteitskarakter. De schrijver brengt ons niet enkel door zijn schat van levenswijsheid maar bovenal door zijn methodiek in onmiddellijke aanraking met de praktijk. Ik behoef slechts te noemen de hoofdstukken over: middellijke inwerking, bewerking van contact, onmiddellijke inwerking, de paedagogische uitrusting e.a.

Nijmegen. *G. Lamers.*

Govert Grazer: *Rekenmethodiek en moderne Psychologie.* (Opvoedk. Brochurenreeks 68; 1933, Tilburg; f 1.80). — In dit onvoorwaardelijk aanbevelenswaardige werkje is vakkundige kinderliefde aan het woord. De beide deelen van deze op 't eerste gezicht wat onmogelijke „koppeling-dier-woorden" doordringen elkaar volledig tot één levend geheel. Psychologisch informeert het in alle beknoptheid uitstekend, oordeelt en beoordeelt het zelfstandig en na heldere uiteenzetting der redenen, en het maakt de keuze der rekenmethodiek, die de Schrijver voorstaat, tot een minstens met gevoel van veiligheid onderneembaar experiment. Dat de Schrijver zijn heele brochure als bezielt door zijn eerbiedige liefde voor het ontluikende denkleven van een kind is waarlijk geen mindere aanbeveling voor de juistheid van zijn inzicht.

Wellicht kunnen ook leeraren aan middelbare scholen dit werkje met veel vrucht lezen; met deze vrucht vooral bedoel ik, dat er het besef door kan worden verscherpt, waarom de lagere school wel wat anders te doen heeft, dan te prepareeren voor de middelbare school van vandaag. *W.*

P. AEGIDIUS DE ABREU S.J.

EEN GELOOFSGETUIGE TE BATAVIA. † 1624.

Het feit, dat P. Aegidius de Abreu S.J. in de allereerste jaren na de stichting van de stad Batavia aldaar in gevangenschap heeft geleefd en vermoord is geworden, is niet onbekend gebleven.

Reeds in 1642 schrijft Bertholameu Guerreiro, dat de Hollanders P. de Abreu nabij straat Singapore hebben gevangen genomen en naar Jacatra (Batavia) gebracht, waar hij twee jaar bleef opgesloten. Wanneer en hoe hij gedood werd, geeft hij echter niet nader aan. [1]) Dit doen wel Nadasi [2]) en Alegambe [3]), die naast uitvoeriger bijzonderheden als sterfjaar 1622 opgeven. Dit jaartal zonder nadere tijdsbepaling van maand of dag neemt Antonio Franco, de kroniekschrijver der Portugeesche Jesuieten-provincie over [4]) en na hem ook Cordara in zijn bekende „Geschiedenis der Societeit van Jesus". [5]) Nog latere schrijvers, zooals de Guilhermy [6]) en Zaleski [7]), houden zich aan deze gegevens en brengen geen nieuwe bijzonderheden.

Het verhaal der gebeurtenissen, zooals dit door deze schrijvers wordt meegedeeld, heeft in menig opzicht door gebrek aan concrete gegevens iets onbevredigends. Niet-

---

1) Bertholameu Guerreiro S.J., *Gloriosa Corõa d'esforçados Religiosos da Companhia de Jesus mortos polla Fe Catholica nas Conquistas dos Reynos da Corõa de Portugal.* Lisboa 1642, p. 299—300.

2) Joh. Nadasi S.J., *Annus dierum illustrium Societatis Jesu, sive in anni dies digestae mortes illustres.* Roma 1657, p. 368—369.

3) Philippus Alegambe S.J., *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu.* Romae 1657, p. 320.

4) Antonio Franco S.J., *Imagem da Virtude em o Noviciado da Companhia de Jesus do Real Collegio do Espirito Santo de Evora do Reino de Portugal.* Lisboa 1714, p. 275—276.

5) Julius Cordara S.J., *Historiae Societatis Jesu Pars Sexta, complectens res gestas sub Mutio Vitellescho.* Tomus prior ab anno Christi MDCXVI, Societatis LXXVII. Romae 1750, p. 385.

6) E. de Guilhermy S.J., *Ménologe de la Compagnie de Jésus.* Assistance de Portugal. Tome II, Poitiers 1867, p. 386—387.

7) L. M. Zaleski, *Les Martyrs de l'Inde.* Paris 1900, p. 150.

tegenstaande evenwel van verschillende zijden nasporingen gedaan werden, wilde het niet gelukken iets meer positiefs over het lot van dezen geloofsgetuige te achterhalen. Alegambe de oudste auteur die wel de meeste bijzonderheden meedeelt, verwijst voor zijn bronnen naar het vage relaas van Guerreiro en daarnaast naar een „memoriale" van Vergilius Cepari, dat uit voorhanden processtukken zou zijn samengesteld. [1]) Deze aanduiding rechtvaardigde de gevolgtrekking, dat dus minstens in eersten aanleg een proces ter inleiding van de zaligverklaring moest bestaan hebben en met reden mocht men verwachten in zulk een document een rijker aantal gegevens te zullen vinden. Inderdaad bracht een onderzoek in die richting ingesteld aan het licht, dat reeds in April 1629 de zaak van P. de Abreu in Rome was aanhangig gemaakt en dat kardinaal Cesarini daarbij als „relator causae" was opgetreden. Verder kwam men evenwel niet, want de eigenlijke processtukken werden niet teruggevonden. Ten slotte meende men te moeten aannemen, dat zij in den loop der jaren waren verloren gegaan.

Nasporingen in een andere richting ingesteld, namelijk in de papieren van de Vereenigde Oost-Indische Compagnie, hadden nog minder tastbaar resultaat. Uitgaande van het gegeven sterfjaar, 1622, en van een tweejarige gevangenschap moest P. de Abreu dus in 1620 op Batavia zijn aangekomen, derhalve in het eerste jaar na de stichting der stad. In geen der bescheiden uit die jaren werd evenwel een enkele aanwijzing gevonden, noch over gevangenschap noch over dood of terechtstelling. Zoo leek van beide zijden de zaak onoplosbaar.

Verrassingen blijven echter in archieven altijd mogelijk en zoo gebeurde het, dat, toen mij eenigen tijd geleden in Rome door de vriendelijke welwillendheid van den „Postulator causarum" der Societeit van Jesus de gelegenheid werd geboden een systematisch doorgevoerd onderzoek in zijn archief in te stellen, er een bundel papieren te voorschijn

[1]) Alegambe, *op cit.*, p. 320 „Vergilius Cepari in „Memoriali" ex processibus confecto. M.S."

kwam, waarin *het* document verborgen bleek, dat het volle licht werpt op hetgeen aan P. de Abreu in zijn beide laatste levensjaren is overkomen.

Het stuk is in het portugeesch geschreven, telt 26 foliobladzijden (0.29 × 0.21 c.m.) en bevat het volledige getuigenverhoor in het kanonieke proces over de vraag naar het martelaarschap van P. de Abreu, welk verhoor op verzoek van P. Julius Caesar Margico S.J., den procurator van de Japansch-Chineesche missie-provincie der Societeit van Jesus, in de maanden September en October 1624 heeft plaats gevonden voor de kerkelijke rechtbank van Malaka onder voorzitterschap van den bisschop Gonçalo da Silva. Op 20 October 1624 werd dit proces afgesloten. Het bewaard gebleven document is het authentieke afschrift van dit proces, dat voor copie conform 9 November 1624 te Malaka is onderteekend door den secretaris van de kerkelijke rechtbank, P. Francisco Alvares Tavoada, en eigenhandig is gelegaliseerd door „Dom Gonçalo da Sylva, Bispo de Malaca" en met zijn zegel gezegeld. [1])

Dat het stuk voor Rome was bestemd, blijkt duidelijk uit het gebruikelijke „Remissorium" aan den Paus aan het slot van het document. Uit een latijnsche aanteekening op de voorzijde van het schutblad blijkt verder, dat dit het officieele stuk is, dat voor de behandeling der zaak in September 1629 aan kardinaal Cesarini [2]) werd overhandigd. [3])

[1]) De aanhef van het document luidt: „Treslado do sumario sobre a morte do P. Gil d'Abreu. Dom Gonçalo da Sylva p̃ merce de Deos, e da Sancta Me. Igreia Romana Bispo de Malaca, e do concelho de Sua Magestade ettc. faço saber que neste meu juizo pello padre Jullio Cezar Margico me foi apresemtada sua petição per escripto....etc."

[2]) Alessandro Cesarini werd 30 Augustus 1627 door Urbanus VIII tot kardinaal benoemd. Zie L. von Pastor, *Geschichte der Päpste*, Bd. XIII, 2. Freiburg im Br. 1929, p. 701.

[3]) „Processus de Padre Aegidio de Abreu martyre fabricatus Malacae....anno 1624. — Semptembris (sic) 1629 — ad Incl. et Rev. Dn. Card. Cesarinum."

Met het portugeesche document is ook een latijnsche vertaling bewaard gebleven, welke waarschijnlijk ten gerieve van den Kardinaal werd gemaakt. In eenige minder belangrijke bijzonderheden kon de vertaling nauwkeuriger zijn.

Wat de zaak zelve betreft, vond ik aangeteekend, dat op 19 Januari

Alvorens over te gaan tot een bespreking van den inhoud mogen eerst de voornaamste levensbijzonderheden van P. de Abreu vooraf gaan. Reeds nu zij echter opgemerkt, dat deze niet, zooals tot nu toe werd aangenomen, in 1620 in gevangenschap geraakte, maar in 1622 en dat hij in 1624, allerwaarschijnlijkst in de maand Maart, werd vermoord. Dus tijdens het bewind van Goeverneur-Generaal Pieter de Carpentier, die 1 Februari 1623 het bestuur uit de handen van Jan Pietersz. Coen had overgenomen.

Aegidius of Gil de Abreu werd in 1593 in Portugal geboren te Villa do Campo Maior, een kleine plaats in Alemtejo en behoorende tot het toenmalige bisdom Elvas. Zijn ouders waren Balthasar Alvres de Abreu en Brites Lourenço. Hij ontving zijn opleiding in het huis van zijn oom, den kannunnik Gil Fernandez de Abreu en trad na het beeindigen van zijn voorbereidende studies op achttienjarigen leeftijd 13 Juli 1611 te Evora in het noviciaat van de Societeit van Jesus. [1]) Zeven jaar later vertrok hij op 16 April 1618 met 33 metgezellen naar Indië. [2]) In Goa studeerde hij theologie, ontving er de priesterwijding en kreeg zijn bestemming voor de missie van Japan. Op weg daarheen werd hij in 1622 nabij straat Singapore door de Hollanders gevangen genomen en naar Batavia overgebracht. [3])

1630 een zitting van de H. Congregatie der Riten heeft plaats gehad „super introductionem causae" en daarna op dienzelfden datum „Concessio Litterarum Remissorialium in forma iuxta antiquam praxim." Van een verdere behandeling is mij niets bekend geworden en evenmin om welke redenen het proces geen voortgang heeft gevonden.

[1]) Franco, *Imagem*, p. 275. In het noviciaatsboek van Evora, merkt Franco nog op, worden twee handteekeningen van hem bewaard. Beiden luiden : Gil da Breus.

[2]) Antonio Franco S.J., *Synopsis Annalium Societatis Jesu in Lusitania ab anno* 1540 *usque ad annum* 1725. Augustae Vindelicorum et Graecii 1726, p. 221. Franco spreekt hier slechts van 30 reisgenooten, maar in de vertreklijst der missionarissen, die hij als appendix aan zijn werk toevoegt, geeft hij de namen van 34 personen : 19 Portugeezen, 5 Italianen, 4 Duitschers, 1 Oostenrijker en 5 Vlamingen.

[3]) In de geschreven naamlijsten van de missieprovincie van Goa, voor zooverre deze in de archieven der Societeit van Jesus zijn bewaard gebleven, komt de naam van P. de Abreu slechts in die van

In welken tijd van het jaar dit gebeurd is, is niet nader bekend. In de briefwisseling van Jan Pietersz. Coen met de Bewindhebbers der Compagnie voor het jaar 1622 wordt slechts één enkele maal melding gemaakt van het nemen van een Portugeesch vaartuig bij Poeloe Sambilan benoorden Malaka. 't Was een scheepje, St. Laurens genaamd, dat van Goa komend door drie Nederlandsche jachten werd aangehaald en vermeesterd, en met de gevangenen naar Batavia opgebracht. [1]) Of P. de Abreu tot deze opvarenden heeft behoord, blijft onzeker.

Intusschen was zijn overbrenging naar Batavia in zekeren zin al een meevaller. Hij had evengoed onmiddellijk den dood in de golven kunnen vinden. De behandeling van gevangen genomen vijandelijke onderdanen was in die dagen niet bijzonder zachtzinnig, vooral wanneer het katholieke priesters betrof. In een instructie van 4 September 1618 voor schipper Tjerck Sybrantz. varende op het jacht „Cleen Hollandia", schrijft Coen dezen voor, in geval hij Portugeezen, Spanjaarden of bondgenooten van hen mocht ontmoeten, hun zooveel mogelijk schade toe te brengen. Indien het schepen zijn, moet hij alle goederen er uit nemen en zooveel volk als geborgen kan worden „omme ten besten van de Generale Compagnie gebruyct ende gebenefitieert te worden". Het volk, wat hij niet bergen kan, „sult ter verscher daet over boort setten, eenige jongers oft coopluyden alleen verschonende, maer geen geestelycke personen, noch niemant van degene in des conincx dienst wesende." [2])

November 1620 en December 1621 voor. (Goa 25, fol. 23v; Goa 27, fol. 43v). Nadien niet meer, ook niet in de catalogi van de Japansch-Chineesche vice-provincie. Alleen staat in die van Januari 1624 een aanteekening, dat een niet met name genoemde Pater verleden jaar (1622) uit Goa is vertrokken maar dat men geen nadere berichten van hem heeft. (Jap. Sin. 25, fol. 140). Ondanks vele nasporingen mocht het mij niet gelukken in de nog bestaande correspondentie van de missionarissen uit de jaren 1620—1625 eenig bericht over onzen reiziger te vinden.

[1]) Dr. H. T. Colenbrander, *Jan Pietersz. Coen. Bescheiden omtrent zijn verblijf in Indie.* Deel I, 's Gravenhage 1919, p. 688. Brief van 21 Januari 1622 uit Batavia.

[2]) Colenbrander, *op. cit.*, Deel II, 's Gravenhage 1920, p. 426—427.

Het jonge Batavia, waarvan het zielenaantal voor stad en vesting samen in Januari 1623 door Coen op 5000 à 6000 werd geschat, [1]) was volop in opkomst en allerlei zaken vroegen nog om een regeling. Aan rechtspraak ontbrak het echter niet. Sinds 29 Maart 1620 had de stad haar baljuw en vanaf 24 Juni haar schepenbank. Bij resolutie van 15 Augustus van hetzelfde jaar was ook het college van de „Ordinaris luyden ende commissarissen van de gerechte in 't Casteel", later bekend als de Raad van Justitie opgericht. [2]) Natuurlijk was hiermede aan willekeur en wreedheid tegenover weerlooze gevangenen nog geen paal en perk gesteld, vooral niet, als men eenigszins nader op het gehalte van de vaderlandsche kolonisten uit die dagen ingaat. Wanneer Coen zelf niet later dan 26 Maart 1622 aan Heeren Zeventien in patria het dringend verzoek richt: „Sendt toch eens lieden, die waerdich zijn de naeme van een mensch te voeren ende redelyck nutten connen de zegen, die het God gelieft dese landen te geven. Tot noch toe siet men hier weynich, die niet met de vryheit in beesten veranderen", [3]) dan mag men waarlijk met reden beducht zijn voor het lot van een katholiek priester overgeleverd aan een bende gevangenbewaarders van zulke makelij.

Komen wij nu tot de bijzonderheden, welke het procesverbaal van de getuigenverhooren meedeelt. Zooals reeds werd opgemerkt, was de aanleiding tot dit onderzoek voor de kerkelijke rechtbank een verklaring van P. Margico, de procurator der Japansch-Chineesche missieprovincie te Malaka, [4]) dat hij van gevangenen, die uit Batavia waren gevlucht, had vernomen, dat P. de Abreu vóór twee jaren in

[1]) Colenbrander, *op. cit.*, Deel I, p. 801 Brief van 20 Juni 1623.
[2]) Mr. J. A. van der Ghijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek* 1602—1811. Deel I, 1602—1642, Batavia-'s Hage 1885. p. 56—57; 59—60; 62—65. Colenbrander, *op. cit*, Deel II, p. 979.
[3]) Colenbrander, *op. cit.*, deel I, p. 717.
[4]) Uit een brief van P. Gabriel de Matos S.J. van 1 November 1622 uit Macao blijkt, dat hij in dit jaar P. Margico als procurator naar Malaka had gestuurd. Arch. Soc. J. Jap. Sin. 18, fol. 13.

handen van de Hollanders was gevallen en nu zes maanden geleden was vermoord geworden. [1])

Op vijf verschillende dagen in October 1624 werden dan zeven getuigen een of twee malen opgeroepen en onder eede gehoord. Allen hadden voor korter of langeren tijd met P. de Abreu in gevangenschap geleefd. Drie hunner waren Portugeezen van Lissabon geboortig [2]), drie Spanjaarden [3]), terwijl de zevende getuige een dertigjarige inlandsche weduwe was, Anna de Miranda, afkomstig van Macao. Zij verbleef reeds één jaar in de gevangenis, toen Abreu daar aankwam. Allen waren uit Jacatra [4]) ontvlucht. Dit laatste is niet zoo verwonderlijk, wanneer men de nog ongeregelde toestanden gedurende die eerste stichtingsjaren en het groote aantal gevangenen en slaven, waarop toezicht moest gehouden worden, in aanmerking neemt. Coen zelf schrijft in zijn brief van 6 September 1622, dat veertien Portugeezen, waaronder de zoon van den bevelhebber van Malaka, en een groote groep „swerten" naar Bantam zijn gevlucht. [5]) En het Dagh-Register teekent 22 Mei 1624 aan, dat zes of zeven Spanjaarden en een aantal inboorlingen, die wat meer vrijheid genoten, naar

[1]) Daar P. Margico zijn verklaring 18 September indiende, moet de vermoording van P. de Abreu dus ongeveer in Maart 1624 hebben plaats gehad. Onbegrijpelijk blijft het, dat Alegambe, die toch het memoriale van Cepari heeft gekend, het eerst het onjuiste jaartal 1622 als sterfjaar heeft aangenomen.

[2]) De eerste, Antonio de Almeida, was als zestienjarige jongen gevangen genomen en had bijna tien jaren bij de Hollanders geleefd; hij had o.a. op hun schepen gevaren naar Banda, Ambon en de Molukken. De tweede was de achttienjarige Emanuel Rodrigues, de derde Perez de Azevedo, een veertigjarige, gehuwd en wonende te Goa, die vijf jaar in gevangenschap doorbracht.

[3]) Juan de Chavarria, een Biskayer, 27 jaar oud; Juan de Tavallis, geboren in Mexico, 30 jaar oud en Diego da Costa Vargas uit Baessa in het bisdom Jaen, 35 jaar oud.

[4]) In de verschillende getuigenissen wordt bijna altijd deze naam gebruikt. Bekend is, dat J. P. Coen steeds sprak van 't fort Jacatra en den naam Batavia vermeed. Op uitdrukkelijken last van het Opperbestuur werd deze laatste sedert Augustus 1621 officieel in gebruik genomen. De aanschrijving van Heeren Zeventien „dat de stat en casteel, gebouwt in 't conincrijcke Jacatra genoemd sal worden Batavia", is van 4 Maart 1621. Zie Dr. de Haan, *Oud Batavia.* Deel I, Batavia 1922, p. 38.

[5]) Colenbrander, *op, cit.*, Deel I, p. 747.

Bantam overgeloopen zijn, waar zij, zooals 12 Juni in de stad bekend werd, toestemming kregen om naar Malaka te vertrekken. [1]) De mogelijkheid bestaat, dat eenige der bovengenoemde getuigen zich onder die gedrosten hebben bevonden.

Hun verklaringen voor de rechtbank zijn niet alle even uitvoerig en belangrijk; vooral de drie Portugeezen en Anna de Miranda dalen meer in bijzonderheden af, waarvan er verschillende tevens voor onze kennis van het Batavia uit die dagen van beteekenis zijn. Alhoewel niet ieder der getuigen P. de Abreu bij name kende, hadden allen hem toch persoonlijk ontmoet, wisten, dat hij priester en Jesuiet was en waren tegenwoordig geweest bij de godsdienstoefeningen, welke hij had gehouden. Brengt men hetgeen zij meedeelen onder eenige hoofdpunten samen, dan krijgt men een duidelijk overzicht van den loop der gebeurtenissen.

P. de Abreu dan werd op weg van Indië naar Japan door de Hollanders gevangen genomen op de galjoot van Francisco Mendes Maroco [2]) en kwam in 1622 te Batavia. Er was in die dagen geen andere Jesuiet onder de gevangenen aldaar. Wel waren er andere religieuzen. Zoowel Almeida als Rodrigues spreken uitdrukkelijk over Dominicanen en de laatste verklaart zelfs, dat een dezer onder de slechte behandeling en de ontvangen slagen is bezweken en dat er, toen hij vluchtte, nog een leekebroeder van dezelfde orde in gevangenschap achterbleef. [3])

Uit de verschillende getuigenissen blijkt niet duidelijk, of P. de Abreu in de vesting zelf, in de nederlandsche berichten altijd het kasteel genoemd, of in de stad werd ondergebracht; het eerste is het meest waarschijnlijk. Aanvankelijk genoot

---

[1]) *Dagh-Register gehouden int Casteel Batavia vant passerende daer ter plaetse als over geheel Nederlandts-India.* Anno 1624—29. 's Gravenhage 1896, p. 51, 53.

[2]) De naam wordt voluit door Perez de Azevedo meegedeeld.

[3]) „o que fizerão tambem a outros Religiosos de Sam Domingos que ali estavão e hum morreo tambem de pancadas e pello tratamento e pouco comer e agora anda la hum leigo da misma ordem". Het is mij niet gelukt ergens eenige nadere gegevens te vinden over deze gevangen gehouden Dominicanen uit de jaren 1622—1624.

hij zooveel vrijheid van beweging, dat hij des daags zijn medegevangenen kon gaan bezoeken. Er bestonden toen volgens de getuigen vier gevangenissen te Batavia, waarin de pater op de beurt des Zondags in het geheim biecht ging hooren en godsdienstoefening hield [1]). Hij richtte zelfs op drie plaatsen buiten de bewoonde kom van de stad kleine kapellen [2]) op, waar hij o.a. water wijdde en liet bewaren om het onder de verder afwonenden in het binnenland te laten uitdeelen. Op een vraag aan Perez de Azevedo, die deze eigenaardige bijzonderheden meedeelt, of de Hollanders, die toch zoo vijandig aan de Kerk waren, [3]) dit openlijk toestonden, verklaarde hij, dat zij voor 't oogenblik dit oogluikend lieten gebeuren om op die wijze de overtalrijke gevangenen in en rondom Batavia eenigermate aan zich te verbinden en te voorkomen, dat zij zouden ontvluchten. [4]) Want velen namen hun toevlucht tot den priester en kwamen luisteren naar zijn onderrichting.

Na eenigen tijd evenwel, waarschijnlijk toen deze zielzorg meer openlijk was bekend geworden, werd aan P. de Abreu

[1]) Waar deze gevangenissen gelegen waren, blijft onoplosbaar. Zeker zal er toe behoord hebben de beruchte Javaansche „Cortegarde" of het „Slavenhuis", een aantal loodsen in die jaren gelegen in het oude kasteel aan de zeezijde. Daar zaten inlanders en ander volk, ook krijgsgevangen Portugeezen, Engelsche en Hollandsche soldaten en matrozen aan kettingen. Overdag moesten zij werken grootendeels aan graafarbeid en werden daarna weer aan blokken in de „cortegarde" vastgezet. Zie de Haan, *op. cit.*, I, p. 180.

[2]) „ermidazinhas" zegt de portugeesche tekst.

[3]) Reeds 15 Januari 1621 had Coen een plakaat uitgevaardigd, waarbij op verbeurte eener boete van 50 realen van achten en arbitrale correctie bovendien, aan vrije lieden of personen in dienst der Compagnie werd verboden, zich bij of door anderen te laten trouwen of doopen en hun vrouwen, kinderen, slaven en slavinnen te doen doopen of trouwen „dan met toestemming en advies van onze respectieve Overheid aan deze plaats en dat door de dienaren van het H. Woord Gods, die door de Classis van de heilige Kerk der vereenigde Nederlanden daartoe bevoegd zijn verklaard en door ons zijn aangesteld." J. Mooy, *Geschiedenis der Protestantsche Kerk in Nederlandsch-Indie*. Eerste Boek, Weltevreden 1923, p. 104.

[4]) Volgens Coen waren er in Januari 1623 slechts 311 soldaten en officieren te Batavia in dienst van de Compagnie. Verder 291 officieren, kooplieden en ambachtslieden. Het aantal gevangenen bedroeg 191. Ook 1385 „swerten", zoo vrije lieden als slaven en slavinnen, de kinderen mede inbegrepen, stonden in Compagnie's dienst. Hij acht het garnizoen veel te zwak en de dagelijksche wachten zeer zwaar. Colenbrander, *op. cit.*, Deel I, p. 801.

het uitgaan verboden en werd hij in een der gevangenissen opgesloten. Voor de daar aanwezige katholieken hield hij nu te zamen met een P. Dominicaan godsdienstoefeningen vooral des nachts en had daartoe een kleine bidplaats ingericht. Dit werd echter door de bewakers opgemerkt en onmiddellijk kwam het bevel die bidplaats te vernielen, bij welke gelegenheid beide priesters onder scheldwoorden en onwelvoeglijke praat ergerlijk mishandeld werden. Nog twee of drie malen beproefde P. de Abreu de bidplaats te herstellen, maar telkens met hetzelfde gevolg : meer slagen en mishandelingen, minder voedsel en zwaarder dwangarbeid.

Hij verdroeg echter alles met groot geduld en bleef zijn medegevangenen helpen en opbeuren. Sommige der getuigen spraken ook met hem over hun plan om te ontvluchten en Anna de Miranda had hem op den man af gevraagd of hij mee wilde gaan. Maar hij had geweigerd. Anderen konden dit doen, verklaarde hij, maar zelf wilde hij bij de gevangen katholieken blijven. Hij was uit Indië gekomen om in Japan het geloof te verkondigen en daar misschien den marteldood te sterven, nu dit niet mogelijk was, bleef hij. Welk ander Japan kon hij beter verlangen, dan dit hier ?

Wat tenslotte zijn dood betreft, is P. de Abreu niet op een gerechtelijk vonnis ter dood gebracht. Maar, verzwakt door de slechte behandeling, den zwaren dwangarbeid en het weinige voedsel, dat hem omdat hij priester was, kariger dan aan anderen werd verstrekt, is hij bezweken onder de herhaalde slagen hem door zijn bewakers toegediend. Hierin stemmen alle verklaringen overeen. En eveneens, dat haat tegen het geloof de beweegreden was. „Omdat hij die heilige bedieningen uitoefende en bad, hebben de Hollanders hem doodgeslagen", aldus Anna de Miranda. [1])

P. Aegidius de Abreu stierf op een en dertig jarigen leeftijd. Waar zijn lichaam begraven werd, is onbekend gebleven. In geen enkel bericht van Hollandsche zijde wordt over hem gesproken.

C. WESSELS.

[1]) „que por fazer tão santos officios e pregar o matarão os Olandeses aspancadas."

JOHANNES BRAHMS (1833—1897).

7 Mei was het honderd jaar geleden dat Johannes Brahms in één der schamelste wijken van Hamburg geboren werd. Vele jubileumsartikelen zijn naar aanleiding hiervan verschenen. Het vreemdste was misschien wel een stukje in de „Matin d'Anvers" van 7 Mei met het opschrift : „Ce grand méconnu commence enfin à prendre dans l'art musical la place qui lui revient de droit". Dit opschrift heeft mij zeer verbaasd. Immers, niet velen zullen het met den schrijver eens zijn, dat Brahms geleidelijk begint door te dringen. Integendeel, terwijl vroeger alleen in Romaansche landen (ook in België) een sterke tegenzin tegen het werk van Brahms bestond, neemt thans ook in Nederland het aantal musici, dat zich door deze kunst afgestooten gevoelt, meer en meer toe.

Die antipathie is zoo oud als de muziek van Brahms zelve. Richard Wagner wiens vijftigste sterfdag wij eveneens dit jaar herdenken, gevoelde een diepe afkeer voor Brahms, zoo dat hij zich met Nietzsche, die Brahms bewonderde, daarom brouilleerde. Brahms daarentegen was zeer tolerant [1]) en stak zijn respect voor Wagner niet onder stoelen of banken. Ook andere tijdgenooten van Brahms, in het bijzonder de z.g. Neudeutsche Schule (Liszt, Hugo Wo f, Bruckner) verfoeiden den meester. Ook na de dood van Brahms is die strijd doorgestreden en werden aanhangers van Brahms' muziek als „Brahmanen" geridiculiseerd. In Nederland schreef b.v. nog in 1910 B. H. J. van Dieren, iemand die een zekere reputatie als componist geniet, een brochure : „Een korte beschouwing over de beteekenis der composities van Johannes Brahms". Van Dieren vertelt in die brochure dat César Franck eigenlijk veel grooter is dan Brahms, en vergeet daarbij (al ontkent hij dat uitdrukkelijk). dat het feit dat Franck een groot meester is, niet uitsluit dat ook Brahms tot de allergrootsten behoort.

[1]) Bekend is b.v. de afkeer die Brahms van het anti-semitisme had.

Tijdens de wereldoorlog deed ook de politiek een duit in het zakje en werden Brahms, Reger en Mahler (welke de Brusselaars in plaats van „Mahlèr " „Malheur" noemden) als representanten der Germanen, tegenover Debussy en Ravel gesteld, waarbij dan Debussy en Ravel volgens velen hun scheppingen uit manestralen en bloemengeur, uit zonlicht en aether hadden geweven, terwijl Brahms, Reger en Mahler bier, zuurkool en knakworst bezongen.

Is werkelijk Brahms een onbeduidend of, erger, een minderwaardig componist ? Ik ken musici, die ik hoog, ja zeer hoog stel, die Brahms' muziek eenvoudigweg gruwelijk vinden. Ikzelf gevoel voor Brahms een eerbied, zoodanig, dat ik hem als één der allergrootsten beschouw. Wie heeft gelijk ? Ik weet wel, dat over smaak niet getwist kan worden, maar toch wilde ik hier uiteenzetten, waarom m.i. de beteekenis van Brahms voor onze muziek zoo groot is.

Eerst een enkel woord over het leven van den meester [1]). Hij werd 1833 in Hamburg als zoon van een zeer bekwamen maar straatarmen contrabassist geboren. Hij was leerling van Eduard Marxsen, een man wiens nagelaten composities van een griezelige onbeduidendheid zijn, maar voor wien Brahms tot aan zijn dood een zoo diepe eerbied koesterde, dat hij zijn verpletterend tweede pianoconcert aan hem opdroeg. Op zijn twintigste jaar maakt hij kennis met Schumann, die in het Octobernummer van zijn Zeitschrift für Musik (1853) in het artikel „Neue Bahnen" o.a. over hem schrijft: „Er ist gekommen, ein junges Blut an dessen Wiege Grazien und Helden Wache hielten. Er heiszt Johannes Brahms". Door dit artikel werd Brahms plotseling beroemd en kwam in aan-

[1]) Behalve de zeer uitvoerige biographie van Kalbeck bestaan er biographieën van Antcliffe, Fuller-Maitland, May, Reimann, Nagel, Niemann, Thomas San Galli en vooral van Specht, een waar prachtwerk. Belangrijk zijn de kleinere boekjes van Jenner (Brahms), Thomas (Brahms), Krause (Brahms in seinen Werken), von der Leyen (Brahms als Mensch und Freund), Dietrich (Erinnerungen an Brahms), Hübbe (Brahms in Hamburg). Ook de memoires van Henschel en Goldmark zijn lezenswaard. De beste biographie verscheen eerst na de voltooiing van dit artikel n.l. A. von Ehrmann: Brahms' Weg, Werk und Welt.

raking met mannen als Dietrich, Hiller en voor alles Josef Joachim. Die vriendschap met Joachim duurt (met een onderbreking van eenige jaren) tot aan de dood van Brahms. Brahms is door het heerlijke spel van den grootmeester der viool herhaaldelijk geinspireerd en werken als het Vioolconcert op. 77, volgens vele bevoegde kenners verreweg het mooiste vioolconcert ; de vioolsonate op. 78 (een wonderwerk met zijn op het „Regenlied" gebouwde finale) en het grandioze dubbelconcert voor viool en violoncel met orkestbegeleiding, hebben hun ontstaan ongetwijfeld aan het prachtige vioolspel van dezen kunstenaar te danken. Maar ook Brahms heeft op Joachim een groote invloed uitgeoefend. Zonder Brahms was het „Ungarisches Konzert" voor viool van Joachim niet geschreven. Nu moge dit concert nog slechts zelden gespeeld worden, toch behoort het tot de belangrijkste werken, die in de 19e eeuw geschreven werden. Als men ook nog weet hoe Brahms en Joachim herhaaldelijk tezamen concerteerden en hoe Brahms Joachims „Ouverture Heinrich IV" (een meesterwerk) voor 2 piano's arrangeerde, dan ziet men hier een voorbeeld van een ideale vriendschap die voor de kunst zeer productief was.

Wat het verdere leven van Brahms aangaat, hierover valt weinig te zeggen. 1856 wordt hij dirigent in Detmold, werkt 1858—1861 in Hamburg en gaat dan 1863 naar Weenen, de stad van Haydn, Mozart, Beethoven en Schubert, waar hij met een enkele korte onderbreking tot zijn dood in 1897 blijft. De beteekenis van Weenen voor Brahms is zeer groot geweest. Natuurlijk, er bestaat geen enkele kunstenaarsnatuur die in Weenen kan wonen, zonder onder de bekoring van deze verrukkelijke „Stadt meiner Träume" te komen. De invloed van Weenen op Brahms ziet men, als men zijn eerste met zijn latere composities vergelijkt. In de eerste composities (behalve misschien in de allereerste pianosonate op. I) heerschen ernst, heftigheid of weemoed, zoodat de om zijn gevatheid beroemde Hellmesberger eens zeide : „Wenn Brahms einmal recht gut aufgelegt is, denn komponiert er :

„Das Grab ist meine Freude" Men vergete niet dat Brahms uit een zeer arm gezin kwam en in het begin steeds onder geldelijke zorgen gebukt ging. Wat later leerde hij Agathe von Siebold [1]) kennen en er ontstond tusschen beiden een zeer hoogstaande, reine liefde, die ongetwijfeld met een innig gelukkig huwelijk zou zijn bekroond. Maar....Brahms is, zooals steeds, te „zwaar op de hand". Hij vreest, dat de liefde voor een vrouw hem van zijn kunst zal aftrekken en hij verbreekt zijne betrekkingen met Agathe. De smart daarover is hij nimmer geheel te boven gekomen. Ook in Weenen heeft Brahms het in het begin niet gemakkelijk, maar geleidelijk wordt hij meer bekend; zijn werken ondergaan de invloed van Weenen, een invloed welke ik niet onder woorden vermag te brengen, maar die zelfs heden nog ieder gevoelt, die in het Prater wandelt. Die geest, welke Schubert zoo heerlijk weergeeft in zijn vele dansen en walsen, openbaart zich in de dansmuziek van Johan Strausz vader en zoon en van Lanner, maar nog meer in de zoete, ietwat weemoedige dansen van Joseph Strausz. En ook Brahms gevoelt de bekoring welke van de „Wiener Walzer und Ländler" uitgaan. Hij teekent op één zijner visitekaartjes boven zijn naam de eerste maten der „Schöne blaue Donau" en schrijft er onder „Leider nicht von Johannes Brahms". Hij componeert zelf walsen voor piano, waarin de sensualiteit van Strausz en Lanner heeft plaats gemaakt voor een gevoel van heimwee. In alle walsen van Brahms voelen wij de „Sehnsucht", maar toch, het is een geheel ander gevoel dan de Sehnsucht uit de eerste werken. Terwijl in de eerste werken het verlangen syncopisch en in vierkwartsmaat wordt uitgedrukt, speelt door de latere werken een glimlach, een „Sehnsucht in Dreivierteltakt" zooals ik het zou willen noemen. En ook in de andere werken van latere tijd komt dat verzoenende element meer en meer op de voorgrond. Om te begrijpen wat ik bedoel kan men niet beter doen dan b.v. de diep sombere, zwarte

[1]) Michelmann: *Agathe von Siebold*. Brahms' Jugendliebe. Göttingen z.j. (1929).

Balladen op. 10 voor piano naast de lieflijke, doorzonde klarinetsonates op. 120 te leggen.

Weenen als stad heeft dus wel veel voor Brahms gedaan. Er is echter nog meer. Toen Brahms in Weenen kwam, was daar Eduard Hanslick,[1]) een der bekendste critici. Deze Hanslick, die later de machtigste en meest gevreesde muziekcriticus van Europa was, is een schitterend bewijs, hoe men, om met Multatuli te spreken, door gebrek aan zwaarte omhoog kan vallen. Hij heeft zijn positie steeds gebruikt om alles wat nieuw en geniaal was tegen te werken. Wagner heeft hij zoodanig bestreden, ja gehoond, dat deze den hatelijken dommen criticus Beckmesser uit de „Meistersinger" oorspronkelijk „Hans Lick" had gedoopt. Ook Hugo Wolff kon geen genade vinden in Hanslick's oogen en de wijze waarop hij Bruckner behandelde zal in de muziekgeschiedenis beroemd blijven als voorbeeld van domme en partijdige kritiek. Liszt werd op allerlei wijzen belachelijk gemaakt. Rubinstein steeds weer uitgemaakt voor al wat leelijk was. Natuurlijk moest Hanslick ook iemand hebben, dien hij protegeerde. Hiervoor gebruikte hij Brahms, dien hij dus als een soort „tegenkeizer" tegen Wagner, Liszt en de andere moderne meesters uitspeelde. Dit is voor Brahms van onschatbaar voordeel geweest, hoewel het vast staat dat Hanslick eigenlijk niet veel van Brahms begreep. Trouwens, alleen voordeel heeft Brahms van deze vriendschap zeker niet gehad. Daar men in Hanslick den aartsconservatief zag, meende men ook Brahms daarvoor te mogen houden en zoo kwam de bewering in de wereld, dat Brahms niets nieuws heeft gebracht en hoogstens de oudere meesters min of meer verdienstelijk heeft nagevolgd.

Zoo zijn wij tot de vraag gekomen of Brahms iets nieuws, iets eigens heeft gebracht, een vraag die ik alleen dan beantwoorden kan als wij weten wat de meester eigenlijk heeft geschreven.

[1]) Van zijn vele werken: Aus dem Konzertsaal; Geschichte des Konzertwesens in Wien; Aus dem Opernleben der Gegenwart enz. wordt zijn „Vom Musikalisch Schönen" nog steeds gebruikt. Hanslick leefde van 1825—1904.

Behalve opera's en grootere gewijde muziek, is er geen gebied ter toonkunst waarop Johannes Brahms niet gewerkt heeft. Dat hij geen opera heeft geschreven, heeft hem zelf het meest gehinderd. Herhaaldelijk vroeg hij dichters om een libretto, maar geen enkel beviel hem. Het is niet onaardig om te weten, dat de tekst van de zeer minderwaardige operette, „die Dollarprinzessin" oorspronkelijk voor Brahms werd geschreven.

Ook op kerkelijk gebied bezitten wij vrijwel niets van den meester. Hij was Protestant en had dus eigenlijk al bitter weinig aanraking met de Katholieke Kerk. Daarbij kwam nog dat Brahms van dogmatiek of van autoriteit op theologisch gebied een positieve afkeer had. Maar.... Brahms kent de Bijbel zooals weinigen en zijn godsdienstig gevoel is zeer sterk ontwikkeld. Zeer merkwaardig daarbij is zijn innige vereering voor de figuur van Maria. Reeds in 1858 schept hij als op. 12 zijn Ave Maria voor vrouwenkoor en orkest. Dit werk is tusschen de sombere pianoballaden op. 10, de mooie orkestserenade op. 11 en het zonnelooze, grauwe „Begräbnisgesang" op. 13 voor koor en orkest, als een oase in een woestijn. Het karakter is liefelijk, ja pastoraal. De koren ontvouwen nimmer hun volle kracht, de violen spelen herhaaldelijk „con sordino" totdat dan bij het „Sancta Maria" het hoogtepunt wordt bereikt en koor en orkest hun jubel uitzingen.

Geheel anders zijn de 7 vierstemmige Marialiederen op. 22 voor a capellakoor. De bouw is eenvoudig, de stemming zonnig, gelukkig. Hoe prachtig is b.v. Maria's Kirchgang, hetwelk geheel door de tenor, alt en sopraan wordt gezongen; alleen als Maria in de Kerk treedt vallen de bassen in met een geniale nabootsing van het gebeier der klokken. Hoe naief en toch hoe innig blaast de engel, die de verkondiging uitspreekt op zijn hoorn.

Gaarne zou ik uitvoerig over deze heerlijke „Maria-werken" schrijven. Dit is echter in dit korte opstel niet mogelijk. Laat ik dus volstaan met erop te wijzen hoe innig, hoe teeder de muziek van den „Grübler" Brahms wordt, wanneer hij Maria bezingt.

Nog twee geestelijke werken van Brahms wil ik hier kort noemen [1]) n.l. het „Deutsche Requiem" en de duizelingwekkend diepe „Ernste Gesänge" op. 121. Tegen het Requiem op. 45 heb ik maar één bezwaar n.l. dat het absoluut geen Requiem is. Een Requiem is een mis welke opgedragen wordt voor de zielerust van één of meer overledenen. De compositie van Brahms heeft niet alleen niet de vorm van een Mis, ook de inhoud is geheel anders. Brahms heeft een aantal teksten welke op de dood, op de vergankelijkheid van ons leven en vooral op het hiernamaals betrekking hebben bijeengezocht en die gecomponeerd. Natuurlijk is dit werk voor de liturgie onbruikbaar [2]), maar afgezien daarvan behoort dit Requiem tot het verhevenste der muzieklitteratuur. Alleen het Requiem van Mozart, de H moll mis van Bach en enkele deelen uit Beethoven's Missa Solemnis (vooral het bovenaardsche Benedictus) kunnen ermede in één adem genoemd worden.

Slechts één voorbeeld van de tallooze schoonheden in deze partituur wil ik noemen. In het tweede deel vraagt de solobariton „ Nun, Herr, wes soll ich mich trösten ?" en het koor herhaalt die woorden, vol ontzetting. Het orkest eindigt met een onopgeloste dissonant. Deze spanning wordt eerst opgeheven als de oplossing met de woorden : „Ich harre auf dich" komt. En dan.... in het vijfde deel herhaalt die vraag om troost zich en nu komt het antwoord : Ich will Euch trösten....wie Einen seine Mutter tröstet. Deze woorden „wie Einen seine Mutter tröstet" worden door het koor bijna onhoorbaar gefluisterd.[3]) Het is mij tot heden nog nimmer gelukt, deze woorden te hooren zingen, ja, ze in de partituur of piano-uittreksel te lezen zonder tranen in de oogen te krijgen.

De „Ernste Gesänge" op 121 schreef Brahms toen hij reeds gevoelde hoe de dood zijn klauwen naar hem uitstak. Hij nam een viertal gewijde teksten, welke hij niet eerst in een

---

[1]) De motetten op. 29, op. 74 en op. 110, de drie koren op. 37 (O bone Jesu, Adoremus en Regina Coeli) en het Geistliches Wiegenlied op. 91 moet ik hier helaas voorbijgaan.

[2]) Evenals vrijwel alle composities van onze grootste meesters.

[3]) Partituur (Eulenburg) bldz. 186—190.

of andere vorm wrong, maar welke hij onveranderd, als prosa componeerde. Zijn teksten zijn: Prediker 3 (19-22) (Want wat den Kinderen der menschen wedervaart, dat wedervaart ook den beesten....); Prediker 4 (1-2) (Daarna wendde ik mij en zag al de onderdrukkingen, die onder de zon geschieden); Jesus Sirach 41 (O, Dood, hoe bitter zijt Gij) en de Brief van Paulus aan de Corinthiers I 13 Vs 1 en 13 (Al ware het dat ik de talen der menschen en der engelen sprak....). Heerlijk is de diepe berusting en het vertrouwen dat uit deze liederen spreekt.

* * *

Ik stap hier van Brahms' religieuze composities af en wil slechts enkele woorden aan zijn andere werk wijden. Daar zijn dan eerst de meerstemmige gezangen met of zonder begeleiding, die ik zelfs niet noemen kan. Alleen de gezangen op. 17 voor vrouwenkoor, 2 horens en harp, de Zigeunerlieder op. 103 en de Liebeslieder-walzer op. 52 en op. 65 moet ik iets uitvoeriger vermelden.

In de gezangen op. 17 beschikt Brahms alleen over vrouwenstemmen, twee horens en één harp. Hier is de gelegenheid om eentonig, ja zeer-vervelend te worden wel heel groot. Welnu, indien men ziet wat de meester hier bereikt heeft en welke verschillende stemmingen hij heeft geteekend, dan zal men zich wel twee maal bedenken eer men het praatje, dat „Brahms niet instrumenteeren kan" herhaalt.

De Zigeunerlieder zijn wel de mooiste vertegenwoordigers van een groep muziek, die Brahms met groote liefde bestudeerd heeft, nl. het Volkslied. Hiertoe behooren ook de vele eenstemmige Volksliederen en de 14 „Volkskinderlieder", welke hij bewerkte. Ook de voor piano vierhandig bewerkte Hongaarsche dansen, welke zóó populair zijn geworden dat iedere „Damenkapelle" of „Koffiehuisorkest" er eenige speelt, kunnen hierbij gerekend worden.

En nu nog een enkel woord over de Liebeswalzer. Dit zijn juweeltjes voor gemengd kwartet met vierhandige piano-

begeleiding gecomponeerd. Desgewenscht kan men deze korte walsen ook alleen voor piano vierhandig spelen, maar zij verliezen dan zeer veel van hun waarde. Alle stemmingen, vanaf uitgelaten vroolijkheid tot diepe smart, zijn hier vertegenwoordigd, maar steeds hoort men in de verte de zacht deinende geruischen van het Prater.

Over de duetten van Brahms, hoe mooi ook, moet ik uit gebrek aan ruimte zwijgen. Ook de eenstemmige liederen kan ik hier niet bespreken. Daarvoor zou een dik boek noodig zijn. Er bestaat wel geen enkele stemming, welke men in deze liederen niet aantreft. Diepe smart (Liebestreu), berusting (Auf den Kirchhof), weemoed (Immer leiser wird mein Schlummer), vroolijkheid (der Schmied), plagerij (Vergebliches Ständchen), wanhoop (Am Sonntagmorgen), boosheid (Mädchen's Fluch) en nog veel meer menschelijke gevoelens komen daar tot uiting. Het is eenvoudigweg verbluffend met welk een psychologisch begrip Brahms zijn liederen schept.

Toen ongeveer 150 jaar geleden Gluck's opera Euridice werd opgevoerd, had vooral de aria van Orpheus „J'ai perdu mon Euridice, rien n'égale mon malheur" een groot succes. Al spoedig echter wees een criticus Boyé erop, dat de woorden: „J'ai trouvé mon Euridice, rien n'égale mon bonheur" even goed op dezelfde muziek gezongen kon worden. Hoewel dergelijke dwaasheden heden ten dage veel zeldzamer zijn, treft men ze ook thans nog wel eens aan. Bij Brahms is zoo iets ondenkbaar. De stemming zijner liederen vloeit logisch uit die zijner teksten voort en vele dezer liederen vertoonen een eenheid van woord en toon als men bij Wagner of Hugo Wolf niet idealer vindt.

Thans nog iets over Brahms' instrumentale composities. Zoowel op het gebied der pianomuziek als op dat der ensemblemuziek en der orkestcompositie heeft hij belangrijk werk geleverd. Als componist voor de piano heeft de meester een waarlijk formidabele hoogte bereikt. Reeds zijn eerste gedrukte werk is een piano-sonate (op. 1 C dur), die, hoewel nog zeer onder de invloed van Beethoven (Hammerklavier-

sonate) en Schubert (Wandererfantaisie) staande, toch reeds een aantal individueele trekken vertoont. Vooral het tweede deel, variaties over het oudduitsche minnelied: „Verstohlen geht der Mond auf" is reeds voor Brahms typisch. Dan volgen de twee sonates op. 2 en op. 5, het scherzo op. 4, de Schumannvariaties op. 9, de z.g. King Edward balladen, eenige kleinere variatiewerken op. 21, de heerlijke pianovariaties over een thema van Schumann (4 handig; op. 23), de imposante Händelvariaties op. 24 en de zeker niet minder grootsche Paganinivariaties op. 35 en het (later als pianoquintet omgewerkte) grootsche duo op. 34 voor twee piano's. Dan verschijnen als op. 39 de verrukkelijke vierhandige walsen, waarop ik slechts één aanmerking weet te maken, n.l. dat zij aan Hanslick zijn opgedragen. Dan componeert Brahms vele jaren niet meer voor piano, totdat met op. 76 een reeks van de allerheerlijkste kleine composities voor piano begint, composities van een teerheid en een intimiteit, die hen meerendeels ongeschikt voor de concertzaal maken. [1]) Er is een zeer groot verschil tusschen deze droomen aan het klavier en de geweldig groote pianowerken der eerste periode.

Op het gebied der kamermuziek bezitten wij van Brahms: 3 Sonates voor viool en piano, twee cellosonates, twee klarinetsonates, drie trio's voor piano, viool en violoncel, één pianotrio met klarinet en cello, een ander wonderwerk voor piano, hoorn en viool (het eenige werk dat voor deze combinatie bestaat), drie pianokwartetten, drie strijkkwartetten, twee strijkkwintetten, een pianokwintet (oorspronkelijk dus voor 2 klavieren), een klarinetkwintet en twee strijksextetten. Al deze kamermuziekwerken zijn volmaakt wat de vorm betreft. Maar....Brahms is nu eenmaal pianist. Zoo komt het, dat in zijn jeugd de werken met piano overwegen. Hij zelf vertelde dat hij vele strijkkwartetten had vernietigd, alvorens hij zijn twee eerste kwartetten op. 51 publiceerde.

[1]) Het zijn 8 klavierstücke op. 76; 2 rhapsodieën op. 79, 7 Phantasieën op. 116; 3 intermezzi op. 117, 6 klavierstücke op. 118, 4 klavierstücke op. 119.

Ik begrijp dit. Ook in die twee kwartetten, maar vooral in het eerste, mis ik, ondanks de vele schoonheden, de volmaakte beheersching die anders voor Brahms typisch is. Daarentegen doet het derde kwartet op. 67 ons diep betreuren dat Brahms geen andere kwartetten geschreven heeft. Ook een buitengewone zin voor kleur blijkt uit sommige werken, zooals het hoorntrio op. 40, het klarinettenkwintet, de beide klarinetsonates en voor alles het heerlijk schoone sextet op. 18. Nog veel meer ziet men dit natuurlijk uit de orkestmuziek. Brahms componeerde voor orkest 2 serenaden, 4 symphonieën, 2 ouverturen, één variatiewerk en 4 concerten. Niet alle werken zijn gelijk in waarde en vooral de eerste symphonie (een werk dat zeer bekend is en door velen zeer hooggeschat wordt) en één der Ouvertures de z.g. Akademische Fest-ouverture zou ik minder hoog dan de andere composities willen stellen. De serenade op. 11 met zijn op een orgelpunt gebouwde inzet, welke zeer sterk aan Mahler doet denken, is één der weinige grootere werken van Brahms, dat een uitgelaten vroolijke stemming weergeeft. Het trio van het vierde deel voor twee klarinetten en fagot is een wonder van instrumentatiekunst. Dit geldt nog meer voor de tweede Serenade op. 16, waarin Brahms geen violen gebruikt [1]). Hier treedt weer veel meer de „Grübler" op den voorgrond al zijn het Scherzo met zijn pikant rhythme en de Finale van een bijna uitdagende vroolijkheid.

De vier symphonieën behooren tot het belangrijkste der muziеklitteratuur. Zooals ik al zeide is de eerste Symphonie mij persoonlijk niet zeer sympathiek. Vooral het eerste deel gaat voor mijn gevoel te veel onder de „Geist der Schwere" gebukt. In de Finale vind ik niet slechts aanrakingspunten met de 9e symphonie van Beethoven, maar vooral ook met de Coriolanouverture. Heerlijk daarentegen is de tweede symphonie, een werk zoo vol gratie, zoo teer en toch zoo innig als men slechts zelden aantreft. Merkwaardig is het dat nog niemand heeft opgemerkt hoe Mahler voor de doorvoering van het

[1]) Dit hadden voor hem reeds Cherubini en Mehul gedaan. Brahms herhaalt dit experiment in het eerste deel van zijn Deutsches Requiem.

eerste deel der vierde symphonie een motief uit het scherzo van deze symphonie van Brahms heeft gebruikt. De derde symphonie is wee- veel zwaarder en pessimistischer dan haar voorgangster. Het derde deel „poco allegretto" gelijkt zeer veel op de Romance uit Schumann's vierde symphonie.

De vierde symphonie is wel het schoonste werk dat Brahms heeft gecomponeerd. Vooral de finale, een Passecaglia, die in grootheid een vergelijking met het gelijknamige orgelwerk van Bach uithoudt, is een bewijs van Brahms' groote contrapuntiek en van zijn prachtige instrumentatie.

De Tragische Ouverture en de Akademische Festouverture kan ik slechts noemen. Ook de zoo belangrijke variaties op het „Sint Antonius choral" van Haydn kan ik niet verder bespreken, hoewel een nauwkeurige analyse zou bewijzen hoe vele schoonheden in dit meesterwerk opgehoopt liggen. Tot slot komen dan de vier concerten, het Vioolconcert, van een welluidendheid die zelfs bij Brahms zeldzaam is, en die zelfs de verwoedste tegenstanders toegeven, het concert voor viool en violoncello met orkestbegeleiding en de twee pianoconcerten waarvan het eerste, op. 15, wederom van een ontzettend pessimisme blijk geeft, terwijl het tweede, misschien het moeilijkste werk voor piano en orkest, dat tot heden geschreven is, een waar wonderwerk is.

* * *

Ik heb zoo ongeveer de voornaamste werken van Brahms althans genoemd [1]). Thans wil ik tot slot twee vragen beantwoorden :

1. Is Brahms een componist, die ons iets nieuws gegeven heeft ?
2. Is het waar, zooals men vaak in de litteratuur leest, dat Brahms' instrumentatie ondoorzichtig, onhandig, ja slecht is ?

Men hoort niet zelden Brahms noemen als „Meister der

[1]) Dat ik over een aantal werken (Nänie, Gesang der Parzen, Schicksalslied, Rinaldo, Rhapsodie met Alt en Mannenkoor), orgelpreludien, de Asmoll fuga enz. zweeg, geschiedde kortheidshalve.

Kopie". Zijn vijanden beweren dat hij Beethoven, Schumann en de oude polyphonisten naäapte; sommige zijner bewonderaars zeggen dat hij de groote klassici „navolgde". Veel verschil is er niet. Nu wil ik hier een zinnetje uit een boek van Specht over Richard Strausz aanhalen. Bij de bespreking van het pianokwartet op. 13 van Strausz schrijft Specht: „Gleich das erste Hauptthema setzt in schweren Brahmsschen Schritt ein". Dan is er dus toch wel iets typisch wat Brahms ons gebracht heeft. Iedere Regerkenner zal toegeven dat de eerste 25 werken van Reger geheel onder invloed van Brahms gecomponeerd zijn, ja, wij kunnen nog verder gaan en zeggen, dat evenals het muziekdrama in de jaren 1880—1910 geheel onder invloed van Wagner staat, een invloed die eerst door Debussy's „Pelléas et Mélisande" is gebroken, de kamermuziek in die jaren met zeer weinige uitzonderingen door Brahms is beinfluenceerd. Zelfs in sommige jeugdwerken van Hindemith (b.v. het eerste deel van de sonate voor alt en piano) is die invloed onloochenbaar. Slechts één voorbeeld. Zooals ik al zeide componeerde Brahms als op. 39 zijn kleine maar heerlijke „Walzer" voor piano vierhandig. Lange of korte tijd daarna verschijnen bundels korte walsen voor piano vierhandig van d'Albert, Barth, Bossi, Dayas, Dohnanyi, Friedmann, Fuchs, Goldmark, Herzogenberg, Hollaender, Huber, Nicodé, Daffner, Raif, Schmid, Reger, Siegl, Sinding, Uhl, Witte e.a. die alle als twee druppels water op de Walsen van Brahms gelijken zonder ooit (behalve misschien Dohnanyi of d'Albert) hun voorbeeld te bereiken. Maar ook als men niet aan een uitwendige vorm wil vasthouden is de invloed van Brahms zeer groot. Iemand, die de werken niet te voren kende zal b.v. de twee strijkkwartetten van Busoni, het pianokwartet van Strausz, het pianokwintet van Gernsheim of een kamermuziekwerk van Hertzogenberg ongetwijfeld aan Brahms toeschrijven. Er bestaat *dus* een typische Brahmsstijl, want iets wat niet bestaat, kan men niet navolgen. Niet eenvoudig is het de kenmerken van die stijl onder woorden te brengen. Natuurlijk zijn er uiterlijke eigenaardigheden zooals b.v. het gebruik

van syncopen, het aanwenden van rhythmische verschuivingen, het pianospel met beide handen zoo ver mogelijk van elkander verwijderd, die men vooral bij Brahms aantreft. Het wezen van Brahms' muziek echter is de romantiek. Zeker heeft Brahms veel van de romantici Schumann en Mendelssohn geleerd, maar zijn vorm sluit ongetwijfeld strenger aan bij de groote klassici. In die vorm echter vindt men een zich uitleven zooals alleen de romantici dat kennen. Het wezen van de kunst van Brahms is het verlangen, de „Sehnsucht".

„Gestillte Sehnsucht" noemt hij één zijner heerlijkste liederen, maar zijn eigen Sehnsucht is nimmer „gestillt". Hieruit volgt reeds dat er lieden moeten zijn, voor wie de kunst van Brahms een gesloten boek is. De echte anti-romantici, mogen zij klassici zijn of aanhangers der „Neue Sachlichkeit", zullen Brahms' muziek als sentimenteele nonsens beschouwen.

Ik sprak zooeven over de vormbeheersching van den meester. Dit geeft ieder toe, maar niet zelden maakt men de restrictie, dat Brahms slecht heeft geinstrumenteerd en het wezen van het orkest niet heeft gekend. Van Dieren beweert zelfs : „De muziek van Brahms klinkt wanhopig slecht". Dit is m.i. onjuist. Reeds herhaaldelijk wees ik op instrumentale fijnheden. Egon Wellesz in zijn nieuw boek over Instrumentatieleer citeert zelfs de eerste symphonie als voorbeeld van het gebruik van de horen. Het zou niet moeilijk zijn veel meer voorbeelden op te sommen van mooi gebruik der instrumenten. Zeker, Brahms houdt niet van felle kleuren zooals b.v. Liszt. Hij werkt niet met groote kleurplakkaten. De eerste indruk van zijn orkestwerken is een van kleurarmoede. Maar bekijkt men zijn werken nauwkeurig en hoort men zijn scheppingen steeds weer, dan ontdekt men steeds nieuwe fijnheden. Geen wonder dan ook dat voor hem, die de kunst der romantiek kan genieten, Brahms een der allergrootsten is. Daarom meen ik het geboortejaar van den Meester als een feestjaar te mogen beschouwen, wat mij tot het schrijven van dit stuk inspireerde.

J. KOOPMAN.

EEN NIEUW DEEL FRANCISKAANSCHE COLLECTANEA.

Collectanea Franciscana Neerlandica II. Uitgegeven bij het Eeuwfeest van de komst der Minderbroeders in Nederland en van de stichting eener eigen Provincia Germaniae Inferioris 1228-1529-1929. Teulings, 's-Bosch, 1931.

Dat een boek, in de zomer van 1931 verschenen, pas twee jaar daarna besproken wordt, kan misschien pleiten tegen de activiteit van de recensent, maar het toont in alle geval, dat deze er een groote en blijvende waarde aan hecht. Inderdaad loopen deze Collectanea geen gevaar in korte tijd verouderd te zijn of hun beteekenis te verliezen. Het eerste deel van dit verzamelwerk is in jaargang 1927 van *Studiën* uitvoerig besproken en geprezen. Dezelfde voortreffelijke eigenschappen die toen in het oog liepen, zijn ook weer aan dit tweede deel eigen : in typografisch onberispelijke en voorname uitvoering krijgen wij een vijftiental wetenschappelijk uitstekend bewerkte artikelen, met heldere voorlichting, en rijke winst, vooral op het gebied van de historie, gedeeltelijk ook van de theologie, der oude, voor Kerk en Geloof zoo verdienstelijke Franciskanerorde.

Wij kunnen er hier niet aan denken deze ruim 600 kwartobladzijden uitvoerig te analyseeren en te bespreken. Theologen, scripturisten en filosofen willen wij er slechts op wijzen, dat zij hier een uiteenzetting zullen vinden, respectievelijk omtrent S. Bonaventura's leer over de kennis der Engelen, de geschiedenis der exegetische werken van diezelfde Heilige, en een studie over Petrus Olivi en de introspectieve methode. Dan blijven er nog 12 historische opstellen over, en voor degenen onzer lezers, die meer speciaal in dit studievak belang stellen, willen wij daar iets langer bij stilstaan.

Niet alles van de behandelde stoffen is even belangrijk, althans wat de verkregen resultaten aangaat. P. Willebordus

Lampen kan ons over de hoogst gewichtige, en tegenwoordig steeds meer belangstelling trekkende figuur van Duns Scotus slechts enkele minieme, en dan nog vaak onzekere, nieuwe bizonderheden mededeelen. Toch is ook dit weinige welkom. Over de broederschappen bij de middeleeuwsche Minderbroeders te Utrecht heeft p. Donatus van Adrichem een vijftal documenten opgediept, waaruit hij haalt wat er in zit. Maar daardoor juist voelen wij des te beter, dat er over deze stof nog te weinig bekend is. Over de arbeid der Nederlandsche Franciskanen op Curaçao (1776-1820) was weinig, en zeker weinig succesvols, te vertellen door pater Achilleus Meersman. Oorlog, hongersnood, laksheid van het landsbestuur hebben hier veel goeds belet, wat niets wegneemt van de groote verdiensten der missionarissen, vooral wat hun ijver en zorg voor de arme slaven betreft. Nog brokkeliger, ingewikkelder en onzekerder moest het verhaal blijven der Franciskaansche missiepogingen op de Molukken en Celebes door p. Sigfridus Stokman. Als belangrijk noteer ik daaruit het goede inzicht, dat het ons brengt omtrent het Spaansche en Portugeesche patronaat in de missie, met zijn groote voor-, en nog grootere nadeelen; en de constateering van het feit, dat het ook hier, gelijk in ander missiegebied, vaak tot wrijving kwam tusschen Jezuieten- en Franciskanen-missionarissen. Dit betreurenswaardige menschelijke verschijnsel sproot in Indië voor een deel ook voort uit het nationaliteitsverschil tusschen Spanjaarden en Portugeezen, maar betreurenswaardig blijft het, behalve in zoover het thans als waarschuwend voorbeeld kan dienen.

Is het wetenschappelijke resultaat van de tot hier toe genoemde studies niet groot, de wetenschappelijke behandeling is voortreffelijk, en met toegewijde zorg hebben de schrijvers hun schaarsche gegevens verwerkt, wel wetend, dat elk steentje, mits goed gepolijst en geplaatst, bijbrengt tot de voltooiing van het gebouw. Pleizieriger moet het echter voor de overige medewerkers geweest zijn aan hun taak te

arbeiden, of liever zij zullen er meer voldoening van hebben. Pater Lucidius Verschueren geeft een samenvatting en verwerking van wat er naar alle zijden ligt verspreid over de Franciskaansche mysticus Hendrik Herp. Deze interessante persoonlijkheid verdient inderdaad de aandacht, die hem in de laatste jaren wordt gewijd. Eerst fraterheer, toen Franciskaan, heeft Hendrik Herp een overdruk leven gehad in de zielzorg en in het bestuur zijner orde. Desondanks heeft hij voldoende tijd en zelfinkeer kunnen vinden om een vruchtbaar schrijver te worden over het mystieke leven. Dit is vooral daarom van belang, omdat hij staat buiten de kringen van Ruysbroeck en Geert Groote, waartoe men licht geneigd zou zijn de Moderne Devotie te beperken. Zeker heeft deze Franciskaan, vooral door zijn Spieghel der Volcomenheit, groot aandeel gehad in deze beweging. Of hij zelf ook het mystieke leven, dat hij beschrijft, door eigen ervaring kende, lijkt mij minder zeker dan p. Verschueren uit de weinige gegevens hieromtrent tracht af te leiden, al wil ik het niet ontkennen. Ook lijkt mij het kapittelbesluit der Franciskanerorde, van Mechelen 1464, een vrij sterke waarschuwing *tegen* Herp's mystiek. Dit hoeft ons waarlijk niet te verwonderen; evenmin als de latere verboden zijner boeken door de Spaansche Inquisitie, de Societeit van Jezus en de Index van Trente. Gevaar steekt er in de mystiek altijd wel een beetje, gelijk in elke geprivilegieerde positie, doch in de 16e eeuw meer dan nu. En het gezelschap, waarin de Spaansche inquisiteur de Franciskaan Herp plaatste, naast o.a. de Jezuiet de heilige Franciscus Borgia, en de Dominikaan Ludovicus van Grenada, wiens proces van heiligverklaring is ingeleid, bewijst wel, dat zulk een verbod niet iets blijvend compromitteerends hoeft te beteekenen.

P. Odulphus van der Vat doet ons een groote Franciskaansche figuur, Nicolaas Herborn, kennen, speciaal in zijn ijver voor de missies, die in de 16e eeuw opnieuw zulk een overweldigende beteekenis kregen voor de Katholieke Kerk. IJverig controversist tegen de Protestanten van

Duitschland, werd Herborn allengs ook tot de gewichtigste bestuursfuncties in zijn orde beroepen. Als Generaal-Commissaris der Ultramontaansche Observantie ressorteerde onder hem de missie in Amerika, en zeker heeft hij in die hoedanigheid het gewicht van dit werk ingezien, het ijverig bevorderd en de belangstelling ervoor bij zijn medebroeders trachten te wekken. Er zijn echter nog veel lacunes in onze kennis omtrent hem, waardoor wij gevaar zouden kunnen loopen zijn verdiensten voor het missiewerk te overschatten. P. van der Vat zegt dit zelf; toch dunkt mij, dat hij niet geheel aan dit gevaar ontsnapt is. Hetgeen natuurlijk niets afdoet aan de streng wetenschappelijke schifting en vaststelling der door hem verwerkte gegevens. [1])

Pater Desiderius Franses toont aan, dat Petrus Crabbe O.F.M. door zijn Collectio Conciliorum (1538, 2e ed. 1551) voor zijn tijd hoogst verdienstelijk werk heeft geleverd, zoowel door uitbreiding van het materiaal, als door zorgvuldige tekstverzorging. Lateren hebben zelfs vaak zijn werk weer bedorven. Een interessante bibliografische studie.

Met groot geduld en minutieuze acribie heeft p. Gisbertus Hesse alle berichten verzameld over de martelaren van Gorkum en geeft daarvan een nauwkeurige beschrijving in zijn: Oudere historiographie der H. H. Martelaren van Gorcum. Met voorzichtige kritiek wordt van de oudste gedrukte verhalen vastgesteld de datum, de auteur en al wat verder kan dienen om de waarde dezer bronnen te schatten. Daarna volgt een uitvoerige beschrijving met gedetailleerde inhoudsopgave van de Akten van het canonisatieproces. Ik geloof niet, dat een nieuwe uitvoerige beschrijving van het lijdensverhaal dezer martelaren op het

[1]) Technisch minder goed lijkt mij, dat in een noot even wordt aangegeven, dat Wadding voortaan als W. zal geciteerd worden, enz. Bij doorloopende lezing komt men daar wel achter, maar bij het naslaan van zulk een artikel geeft dat irriteerende moeilijkheden. En waarom Marcellino da Civezza als Marcellino geciteerd? Civezza kent elk deskundige; schrijver noemt hem verderop dan ook zelf bij deze naam; zoo ook zijn medewerkers elders.

oogenblik dringend noodig is, maar een artikel als van pater Hesse doet ons duidelijk zien, op welke vaste historische gegevens onze kennis van dit drama steunt.

P. Pontianus Polman geeft een vervolgstukje op zijn terecht zeer geprezen recente dissertatie. Daarin beschreef hij het historisch element in de godsdienstige polemiek der 16e eeuw; thans toont hij aan, hoe naast deze „probatieve" methode in de 17e eeuw een nieuwe opkwam: de „defensieve" of bijbelsche van Véron. Deze plaatste zich strikt op het standpunt der tegenstanders: de Bijbel als eenig gemeenschappelijke autoriteit voor de tusschen Protestanten en Katholieken betwiste kwesties. Na het wezen dezer nieuwe, meer irenische methode te hebben uiteengezet, en de beoefenaars daarvan aan ons te hebben voorgesteld, bespreekt p. Polman in dit verband het Armentarium Augustinianum (1664) van pater d'Astroy O.F.M., dat a.h.w. de methodiek dezer nieuwe wijze van apologie beschrijft, doch blijk geeft, dat de Veroniaansche methode reeds in het tijdperk van haar verval verkeert. Mag ik er even op wijzen, dat toch Véron later weer in eere is gekomen? Althans in ons land zijn er in de 19e eeuw werken van hem vertaald en uitgegeven, tijdens de periode van Le Sage, en ik denk ook wel onder invloed van deze.

Meer dan een derde gedeelte van het lijvige werk wordt ingenomen door de studies van de paters Beda Verbeek en Fidentius van den Borne. Gezamenlijk schrijven zij een diepgaand kritisch artikel over de literaire bronnen voor de geschiedenis der Provincia Germania Inferior O.F.M. d.i. de Nederlandsche Franciskanenprovincie, gesticht in 1529. Het was een lastig maar verdienstelijk werk, gezien de wijde verstrooiing der oude Franciskaansche archieven tengevolge van Geuzentroebelen en Fransche Revolutie, en de talrijke verwoestingen erin aangericht door brand, oorlog enz. Op dit materiaal steunend beschrijft pater Verbeek eerst de komst der Minderbroeders in Brabant in het algemeen, waarbij vooral leerzaam is hetgeen hij meedeelt

over de methode der Duitsche Minderbroeders bij het vestigen en uitbreiden der orde. Karakteristiek komt daar o.a. het verschil uit met de vroegere monniksorden: de in de 13e eeuw geheel „moderne" Franciskanen zoeken uitsluitend de volkrijke centra, in aanpassing bij de nieuw ontstane maatschappelijke en godsdienstige behoeften van hun tijd. Daarna wordt in het bizonder behandeld de vestiging der Minderbroeders te 's-Hertogenbosch. Eerst een beknopt en helder overzicht van het ontstaan der hertogstad; vervolgens een beschrijving van de aankomst en de eerste werkzaamheden der Minderbroeders aldaar (reeds in 1228? Waarschijnlijk wel, al zou meer zekerheid daaromtrent gewenscht zijn). Dan wordt de kerk- en parochiegeschiedenis van Den Bosch nauwkeurig en met scherpzinnige kritiek uiteengezet; vermoedelijk zullen zelfs Bossche lokaalhistorici in dit gedeelte nieuws vinden, misschien ook wel stof tot tegenspraak.

Bizonder interessant eindelijk is het 100 bladzijden beslaande artikel van pater Fidentius van den Borne over de Observantiebeweging en het ontstaan der Provincia Germania Inferior. Het begint met een zelfstandige, uitgebreide studie over de Observantiebeweging. Hierover ligt materiaal genoeg voorhanden, maar verspreid; met behulp daarvan heeft de schrijver een klaar beeld geteekend van dit belangrijk verschijnsel. Elk kerkhistoricus komt de „Observantie" in de verschillende ordes der latere Middeleeuwen tegen; maar een duidelijk en overzichtelijk idee van haar wezen en geschiedenis te verkrijgen is voor buitenstaanders niet zoo gemakkelijk. De studie van p. Van den Borne is uitstekend geschikt om daarvan in hoofdlijnen op de hoogte te komen, al had ik gaarne gezien dat hij somwijlen wat concreter geweest was bij het aangeven der verschilpunten tusschen Observanten en Konventueelen. Menschelijke motieven hebben ook bij de Observantenbeweging vaak een rol gespeeld; ijver voor een goede zaak voert nu eenmaal gemakkelijk tot het vereenzelvigen van de zaak met

het eigen succes. Doch het idealistische in het streven der Franciskaner Observanten, en waarschijnlijk ook wel der andere ordes, valt niet te ontkennen. Dit is zeker een opmerkenswaardige, misschien te weinig in het licht gestelde, karakteristiek van de 15e eeuw, die overigens in zoo vele opzichten, helaas terecht, in zoo kwade roep staat.

In 1517 komt de definitieve scheiding tusschen Konventueelen en Observanten tot stand. De Keulsche Minderbroedersprovincie was een Observanten-provincie, en na 12 jaar splitste zich hiervan de Nederlandsche als Germania Inferior af. Ook dit ging niet zonder hevige strijd en onwil van de kant der Keulsche broeders; het schijnt, dat hier het politieke eenheidsstreven der Boergondische dynastie ten opzichte van de Nederlanden een belangrijke rol gespeeld heeft. Toch zou dit laatste punt m.i. dieper onderzocht, en op deugdelijker gronden vastgesteld of verworpen moeten worden. De schrijver heeft op het Philologencongres van April 1933 te Leiden hierover een nadere voordracht gehouden.

Zoo is dit lijvig boekdeel een monument van Franciskaansche vlijt en kunde, en een bewijs voor de hoogstaande wetenschappelijke activiteit, door de Nederlandsche Minderbroeders op het oogenblik ontwikkeld.

G. GORRIS.

MEDEDEELINGEN.

DE WELSPREKENDE BOER. — Zo noemt men het verhaal, dat een literatuurproduct is uit het Egyptiese Middelrijk. Het vertelt ons, hoe 'n boer uit armoede gedwongen is zijn oase te verlaten en met zijn ezels, bepakt met koopwaar, naar het Nijldal trekt om daar zijn produkten tegen voedsel te ruilen. Maar de ezels wekken de begeerte op van een zekere Thothnecht, die tot de familia van een opperrentmeester (Rensi) behoort. Hij weet de boer zijn ezels afhandig te maken en deze gaat nu z'n beklag doen bij de opperrentmeester zelf. De Egyptiese verteller laat hem dit doen in 'n gezwollen taal, die toentertijd erg in de mode was. Negen keer houdt hij een lange toespraak tot Rensi. Naar het schijnt zonder indruk op deze te maken. De werkelikheid is echter anders : Rensi laat de smeekbeden opschrijven om ze later aan de farao voor te lezen en tracht de welsprekendheid van de boer nog te prikkelen. Op het eind van het verhaal wordt ook hier het goede beloond en het kwade gestraft : de boer krijgt z'n recht en Thothnecht z'n straf.

Dit verhaal viel bij de Egyptenaren van *die* tijd erg in de smaak : dit blijkt niet alleen uit de afschriften, die wij er nog van bezitten, maar ook uit het feit, dat verschillende gezegden ervan tot spreekwoorden zijn geworden.

Over dit verhaal heeft Pater Suys S.J., Professor aan het Pauselik Bijbelinstituut te Rome een studie uitgegeven (Etude sur le conte du Fellah Plaideur, Roma 1933), waarop ik hier gaarne even de aandacht wilde vestigen. Niet om U aan te sporen dit boek direkt te gaan kopen. Dit zou ik U zelfs niet zonder meer durven aanraden, of het moest gebeuren uit de ideële beweegreden om de „goede zaak" te steunen. Waarom er dan toch over gesproken ? Omdat zelfs uit 'n tekst als deze, op zich toch zuiver literair, nog heel wat te leren valt uit 'n oogpunt van exegese. Zo heeft de schr.

achtereenvolgens gelegenheid te wijzen op de verantwoordelikheid der dieren (verg. Ex. 21:28), de rechtspraak bij de poorten (verg. Ruth 4:1), de Engel van Jahweh, de vraag van Mozes om aan Jahweh buiten Egypte te mogen gaan offeren enz. Het meest interessant is wel, dat we hier 'n vermelding vinden van het gebruik der veertig geselslagen min één (verg. 2 Kor. 11:24), welk gebruik dus uit Egypte afkomstig is.

Veel hiervan had de schr. reeds meegedeeld in het Romeinse tijdschrift Biblica (1931, 355—366), en het is te betreuren, dat hij naast andere artiekels van zijn hand, dit juist in zijn boek niet vermeld heeft. Ook nu nog zal men dit met veel vrucht kunnen lezen.

Overigens valt er van zijn studie, naast nog een of ander desideratum, niets dan goeds te zeggen. Hij wilde slechts een bijdrage leveren tot het beter verstaan van de tekst. Daartoe heeft hij 'n nieuwe verklaring van sommige woorden gezocht. Dan ziet men, dat de schr. ook linguisties geschoold is. Wat ten overvloede blijkt uit zijn citeren van van Ginneken's Principes de linguistique psychologique.

Hoewel schr. in zijn voorwoord zegt, dat zijn werk geen van de voorgaande over de Welsprekende Boer vervangt, zal men in de toekomst niet meer aan deze studie voorbij kunnen gaan.

Bissch. Kollege, Sittard. JOZEF JANSSEN.

UIT DE PERS.

Leven der eerwaardige Moeder Pacifica (Barones de Spandl de l'Herze), Stichteres en eerste Overste van het Trappistinnen-klooster te Lyon. Door een kloosterling van La Grande Trappe. N.V. De R. K. Boekcentrale te Amsterdam, 1932. — Wie nog weer eens een echt ouderwetsch heiligenleven wil lezen, die vindt hier overvloedig zijn gading. Ouderwetsch : niet zoozeer door de taal, waarin het is geschreven door den Hollandschen vertaler. Deze taal is frisch en jong, al kan ze niet altijd ontsnappen aan de blijkbare naïveteit van het origineel. Maar ouderwetsch om de onbevangen geestdrift voor de heldin, welke overal deugden weet te ontdekken en te bewonderen, waar een minder eenvoudige ziel van dezen tijd eer zwakheid bevroedt, om het charitatis causa maar bij zwakheid te laten. Een groote psychologische waarheid wordt in dit boek vrij beslissend vergeten. En dat is deze : voor menige trotsche menschennatuur is het onvergelijkelijk veel lichter, om allerlei uitwendige arbeidzaamheid en ook boetvaardigheid te plegen, die zijzelf heeft gekozen naar aanleg en zin, dan het hoofd te buigen voor, en desnoods stil-gedwee te leven naar den wil van het wettig gezag. Er bestaan ongeregelde gehechtheden, die door bijna iedereen geprezen worden, maar die in waarheid gelaakt moesten worden. Niet om hun resultaat, maar om hun motief. Wie onzer ontmoette niet in het leven : die onvermoeide, schijnbaar zichzelf vergetende sjouwers, die liefst dag en nacht aan het werk zouden blijven.... op hun terreintje, maar die van dat terreintje helaas geen afstand konden doen, als hooger belang of gezagsdaad dat vroeg, zonder bittere klacht of zeer taai verweer ? Het is me de deugd en de heiligheid wel !

Deze moeder Pacifica was ongetwijfeld een niet alledaagsch voorbeeld van verlangen naar een zichtbaar zwaar leven. Indien haar verlangen naar leiding bij dit soort leven even groot ware geweest, of liever : mij ware gebleken uit dit boek, dan zou ik haar daarom bepaald bewonderen. Nu kan ik dat niet. Omdat eer het tegendeel mij blijkt. En heel sterk is mijn vermoeden, dat we van deze vrouw geen biographie zouden bezitten, indien de Voorzienigheid haar niet bijna heel haar leven aan het hoofd had

gesteld. Totdat zij overste werd, onderwierp zij zich uiterst bezwaarlijk, tenzij het dan ging om haar .... ik zou haast zeggen liefhebberij. Die wil ging steeds vóór. En de gehoorzaamheid aan een stalmeid was schijn. Want die viel in de lijn. *Al. Slijpen.*

Stanley Arthur Cook : *The Place of the Old Testament in Modern Research.* (Cambridge Univ. Press 1932). — De inaugureele rede, gehouden door Stanley Arthur Cook als Regius Professor of Hebrew te Cambridge, is een aandachtige lezing waard. S. A. Cook ziet het vraagstuk van de tegenwoordige taak der oud-testamentische wetenschap van den breeden kant, in het licht van haar verleden en van de methoden der moderne geschiedvorsching en niet minder der moderne psychologie. Na in een historische inleiding den groei der semitische en bijbelsche studies in Oost en West te hebben uiteengezet en vervolgens den invloed te hebben geschetst, dien ook buiten-bijbelsche gegevens (oost-archaeologie, vergelijkende godsdienstwetenschap) op de bijbelwetenschap der vorige eeuw hebben gehad, pleit hij, bij de onoverzienbaar geworden massa der stof, voor een concentratie van alle krachten op de „great creative periods" van het O. T., op het innemen van een (meer dan tot nu toe) centrale positie, van waaruit men het geheele problemencomplex kan benaderen.

Indien wij tegen deze zeer suggestieve verhandeling een bezwaar hebben, is het deze, dat het laatste en voornaamste deel er van uitermate duister is.

Londen. *J. S.*

Napoleon im Spiegel der Goetheschen und der Heineschen Dichtung von **Dr. van Eek.** H. J. Paris, Amsterdam. — Vrijwel te zelfder tijd zijn twee merkwaardige boeken over Napoleon verschenen die voor een juiste waardeering der beteekenis van Napoleon als wereldfiguur van groote waarde zijn. In zijn „Napoleon pacifiste" schetste de Cassagnac een Napoleon als wegbereider voor den Europeeschen vrede, als den man die in een Europeeschen Statenbond het eenige redmiddel voor het behoud der Westersche beschaving zag.

Doctor van Eek wijdt in zijn bovenaangehaalde studie diepgaande en hoogst belangrijke beschouwingen aan deze stelling die de Cassagnac heeft willen bewijzen en toont overtuigend

aan dat Goethe's bewondering voor Napoleon, hoe gecompliceerd en moeilijk te analyseeren zij ook moge zijn, vooral te verklaren is door het feit dat Goethe's geniale blik op menschen en zaken hem in staat stelde terstond reeds in den Franschen Keizer den schepper van een nieuwe wereldorde te zien, wiens oorlogen slechts het noodzakelijk middel waren tot de verwezenlijking van gigantische door niemand begrepen plannen.

„Worüber trüb Jahrhunderte gesonnen
„Er ubersieht's im hellsten Geisteslicht"

schrijft Goethe over Napoleon in zijn beroemde ode aan de keizerin van Frankrijk.

De veel geuite bewering dat in Goethe's bewondering voor zijn held na 1812 eene kentering is gekomen — die overigens moeilijk verklaarbaar zou zijn omdat de nederlagen na 1812 Napoleon's genie geenszins hebben verduisterd — weerlegt de schrijver wel zeer duidelijk. Hoe zou ook met die beweerde kentering in Goethe's gevoelens te rijmen zijn dat hij in zijn werkkamer te Weimar steeds twee portretten van den Franschen Keizer heeft gehad naast een glazen beeldje Napoleon voorstellende ?

De schrijver beroept zich vooral voor Goethe's gevoelens op diens „Vorspiel", zijn „Ode an die Kaiserin von Frankreich" en op „Des Epiminedes Erwachen". Zijn conclusie op grond van zijn diepgaand onderzoek luidt dat Goethe steeds een sterk bewonderaar van Napoleon is geweest en dat zijne bewondering los was van onberedeneerd sentiment en boven alles verstandelijk en bezonken. Anderzijds ligt in Napoleon's beroemd woord over Goethe : „Vous êtes un homme" naast een treffende hulde een onomstootelijk bewijs van reciprociteit van de gevoelens van eerbied en waardeering van deze twee genieën.

Geheel anders was het met Heine's Napoleonvereering die altijd sterk beinvloed is geweest door persoonlijk sentiment. Napoleon werd door de Joden in een groot deel van Europa als een van God gezonden man beschouwd. Heine's Vader en moeder deelden die opvatting. Als Napoleon in 1811 Dusseldorf bezocht kent de geestdrift der Joden geen grenzen meer. Nog 15 jaar na dit bezoek schrijft Heine in zijn „Das Buch Le Grand" hierover, en verhaalt in extase hoe hij toen met eigen oogen den keizer heeft aanschouwd.

Aan Heine's beroemd gedicht „Die Grenadiere" wijdt Dr. van Eek een uitvoerige beschouwing. Het ontstaan hiervan is een bekende strijdvraag, met name of de grenadieren Moskou, Leipzig en de ballingschap in Elba, of wel Waterloo en het droeve slot te St. Helena hebben bedoeld in hun dialoog. Dr. van Eek meent dat niets anders dan Leipzig en Elba bedoeld kan zijn door Heine.

Ook van Heine is beweerd dat in zijne geestdrift voor Napoleon een inzinking heeft plaats gehad. Dat deze meening eveneens onjuist is toont de schrijver overduidelijk aan.

Overigens doet hier en daar Heine's levensopvatting, zijn vooroordeel tegen godsdienst en zijn priesterhaat den katholiek onaangenaam aan. Hij schrijft aan Napoleon bedoelingen toe die door niets zijn bewezen en die al te klaarblijkelijk „pour besoin de la cause" zijn gesteld.

Doctor van Eek's boek getuigt van een zeldzame belezenheid op het punt van het behandelde onderwerp en is ongetwijfeld een der meest belangrijke bijdragen voor de kennis van Napoleon, die de laatste jaren zijn verschenen.

De begaafde schrijver verdient alle hulde voor zijn voortreffelijke studie.

Mr. D. Bijdendijk.

Verzen om voor te dragen, verzameld door **H. N. Klooster.** L. C. G. Malmberg, 's-Hertogenbosch (130 pag. f 0.90). — Geen liefde voor de Aesthetica, maar medelijden gaf dit boekje in. Medelijden met het „gestotter en nerveus gestuntel" op vergaderingen. Grote illusies over smaak en declamatie-capaciteiten van de jeugd hoeft men zich niet te maken. 'n Goede declamator is een zeldzaamheid; en de smaak is meestal sentimenteel georiënteerd. Daarom is het gelukkig te noemen, dat „het mineurregister.... slechts mee(spreekt) op bescheiden schaal". (Het beeld is niet zeer fraai!). — Of „goed declameeren (echter) de inleiding tot goed spreken" is, moet minstens aanvechtbaar heten, als men die stelling, zooals hier, alleen tot gedichten beperkt ziet. Wat schr. verder (p. 3) met „'n vermogen" bedoelt, is eenigszins 'n puzzle; die vanzelf de gedachte wekt aan die andere, minstens evenwaardige „inleiding tot goed spreken": het helder kunnen stellen. Immers: qui bene distinguit bene docet. En dat laatste bedoelt men toch op vergaderingen! — „Tien (behartigenswaardige) geboden voor den aspirant declamator", plus: illustratie en aanwijzingen voor

de beginstand, gaan aan de 45 „verzen" vooraf. Deze zijn „getoetst aan de practijk op de M.S.". Succes is dus verzekerd. Te betreuren valt het m.i. dat er onder die gedichten zoo weinig nieuwe geluiden zijn. De oude speeldoos levert bijna 1/3 van het materiaal. Tollens' school is met niet minder dan 8 stuks vertegenwoordigd.

Bij de eerste 25 ged. staan 13 illustraties ; en 16 „aanwijzingen" vindt men over 89 pagina's verspreid. Zeker niet te veel. — 'n Opmerking vooraf over het doel van deze spaarzaamheid (de jongens attent te maken ?) ; en 'n poging om tot eigen vondsten op te wekken, b.v. door het inlassen van vragen : Wat moet je hier imiteren ? Hoe moet je houding zijn ? enz. — missen we nog. Toch gaat het boekje al de goede richting uit, en wil het niet alleen zijn : 'n declamatie-*bloemlezing*, zonder meer. Het boekje is bestemd voor de lagere klassen van de M. S. *L. Huf.*

INHOUD VAN DEEL CXX.

MEDEDEELINGEN.

UIT DE PERS.
